<36606885370019

<36606885370019

Bayer. Staatsbibliothek

Phil.

Ph. u.

Philos. Encyclop. 323.

k

Johann Heinrich Gottlieb Heusingers,

Doktors und Privatlehrers der Philosophie
zu Jena,

Versuch

einer

Encyklopädie der Philosophie,

verbunden

mit einer praktischen Anleitung zu dem Studium
der kritischen Philosophie vorzüglich auf
Universitäten.

Erster Theil.

Weimar,
im Verlage des Industrie-Comptoirs.
1796.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Digitized by Google

Dem

Durchlauchtigsten Fürsten und Herrn,

Herrn

Ernst Friedrich,

Herzogen zu Sachsen, Jülich, Cleve und Berg, auch Engern und Westphalen, Landgrafen zu Thüringen, Marggrafen zu Meißen, gefürsteten Grafen zu Henneberg, Grafen zu der Mark und Ravensberg, Herrn zu Ravenstein ꝛc.

Meinem gnädigst regierenden Fürsten und Herrn zu Sachsen-Coburg-Saalfeld.

Dem

Durchlauchtigſten Fürſten und Herrn,

Herrn

Ernſt

Herzogen zu Sachſen, Jülich, Cleve und Berg, auch Engern und Weſtphalen, Landgrafen zu Thüringen, Marggrafen zu Meißen, gefürſteten Grafen zu Henneberg, Grafen zu der Mark und Ravensberg, Herrn zu Ravenſtein und Tonna ꝛc.

Meinem gnädigſt regierenden Fürſten und Herrn zu Sachſen-Gotha und Altenburg.

Dem

Durchlauchtigſten Fürſten und Herrn,

Herrn

Carl Auguſt,

Herzogen zu Sachſen, Jülich, Cleve und Berg, auch Engern und Weſtphalen, Landgrafen zu Thüringen, Marggrafen zu Meißen, gefürſteten Grafen zu Henneberg, Grafen zu der Mark und Ravensberg, Herrn zu Ravenſtein ꝛc.

Meinem gnädigſt regierenden Fürſten und Herrn zu Sachſen-Weimar und Eiſenach.

Dem

Durchlauchtigsten Fürsten und Herrn,

Herrn

Georg,

Herzogen zu Sachsen, Jülich, Cleve und Berg, auch Engern und Westphalen, Landgrafen zu Thüringen, Marggrafen zu Meißen, gefürsteten Grafen zu Henneberg, Grafen zu der Mark und Ravensberg, Herrn zu Ravenstein ꝛc.

Meinem gnädigst regierenden Fürsten und Herrn zu Sachsen-Coburg-Meiningen.

Durchlauchtigſte Herzöge,

Gnädigſt regierende Fürſten und Herren.

Die Wiſſenſchaft, die einen Marc-Aurel zu ihren Verehrern und Pflegern zählt, hat ſich des Schutzes, welchen ſie unter dem Scepter Ew. Ew. Ew. Ew. Durchl. findet, in

kei-

keiner Periode ihrer Vervollkommnung so würdig gemacht, als in der gegenwärtigen. Sie hat einer religiösen Vorstellungsart, die, noch in der Hülle des Aberglaubens, die Barbaren Europa's bändigte, und im Fortschritt zu ihrer Verfeinerung Jahrhunderte lang Eintracht zwischen Staat und Volk erhielt, zuletzt aber, selbst von ihren bestallten Interpreten, gegen die Angriffe einer unbefugten Beurtheilung nur schwach vertheidiget wurde — moralischen Inhalt

halt und Dauer für eine Ewigkeit gegeben. Sie hat den Thronen, auf welchen kurzsichtige Erklärer der Menschenrechte nur das Schwerd liegen sahen, ihre Unverletzlichkeit nach den strengsten Begriffen von Recht und Unrecht gesichert. Sie wird daher keinen Verehrer haben, der seine Achtung für die Menschenrechte anders, als durch Gehorsam gegen das bürgerliche Gesetz, und seine Liebe zu aller Pflicht anders, als durch Verehrung der Menschenrechte bewiese,

denn

denn moraliſch gut handeln heißt nach dem Kantiſchen Syſtem nichts anders, als ganz conſequent ſeyn, und es giebt kein allgemeineres Geſetz, als das Sittengeſetz.

Zu dem Dankgefühle gegen die Vorſehung, daß ſie mein Daſeyn in eine ſo ſchöne Periode des menſchlichen Wiſſens fallen lies, geſellet ſich daher unwillkührlich der Gedanke an das Glück, in einem Lande geboren zu ſeyn, wo

Frei-

Freiheit zu denken und Publicität von einsichtsvollen Regierungen geachtet und begünstiget ist, und einer hohen Schule als Lehrer beigezählt zu werden, welche der Weisheit ihrer Erhalter die Größe ihres Ruhmes zur Hälfte verdankt.

Diese süßen Empfindungen sind es, die ich in Begleitung meiner Segenswünsche für das Wohl so erleuchteter Beherrscher, Ew. Ew. Ew. Ew. Durchl. bei gegenwärtiger Veranlassung öffentlich mitzutheilen wage, indem

dem sie den Grund der tiefen Ehrfurcht ausmachen, mit welcher ich ersterbe

Durchlauchtigste Herzöge,

Gnädigst regierende Fürsten und Herrn,
Ew. Ew. Ew. Ew. Herzogl. Durchl.

Jena,
am 1sten Februar
1796.

ganz unterthänigster
Joh. Heinr. Gottl. Heusinger.

Vorbericht.

Ein Reiſender, der ohne Vorbereitung zu dem, was er auf ſeiner Reiſe ſehen will, ſich ſo fort in den Wagen ſetzen, und in der Welt herum fahren und führen laſſen wollte, würde von ſeiner Wanderung entweder gar keinen Gewinn haben, oder er würde dieſen nur mit vielem Verluſt an Zeit und Kräften erkaufen. — Mit dieſem Reiſenden ſcheinen mir manche der Jünglinge Aehnlichkeit zu haben, die auf die Univerſität wandern, ohne vorher einen

bestimmten Begriff von Gelehrsamkeit, und von der Stelle, welche dieselbe unter den vielfältigen Geschäften des menschlichen Lebens einnimmt, erworben zu haben. Nicht wenige von ihnen stellen sich unter Gelehrsamkeit etwas vor, was man bloß in das Gedächtniß zu nehmen braucht, wie ein Histörchen, oder wie die Anleitung zu Kunstgriffen, mit denen der erfahrene Handwerker seinen unwissenden Lehrling ausrüstet. Um die Lungensucht zu curiren, erhält man, denken sie, das Verzeichniß der Mittel, die dagegen dienlich sind, und lernt die Kunst, solche zu verschreiben. Auf ähnliche Art glaubt mancher Andere Processe führen, und Predigen halten lernen zu können.

Gerade die bessern Köpfe werden gewöhnlich im Fortgange ihres Studirens gewahr, daß diese Vorstellung von Erwerb und von Anwendung der Gelehrsamkeit zu eng, und daß die Zeit, die sie bisher dem Studiren gewidmet hatten, nicht viel besser als verlohren sey, indem die unrichtige Vorstellung von dem Zweck, nach welchem sie streben, sie auch auf unrechte Mittel geleitet hat. Sie werden inne, daß Gelehrsamkeit eigentlich in festerer Begründung der Erkenntniß bestehe, und daß sich diese — überraschend genug — gerade durch Zurückführung auf weni-

wenige Principien, und also durch Vereinfachung, erweitere. Und nun entsteht ein Durst nach Wissenschaft, der nicht zu löschen scheint; nun hat der Jüngling kaum einige Sätze unter einen höhern gebracht, so glaubt er, auf dieser Seite am Ende alles Erklärbaren zu seyn, und sich ohne Bedenken in eine andere Untersuchung einlassen zu dürfen. So schwelgt der Geist, durch das Jugendfeuer getrieben, von Genuß zu Genuß geistiger Nahrungsmittel, kostet alles und verdaut nichts, berauscht sich damit, womit er sich zu laben gedachte, und — schrecklich ist das Erwachen von diesem Taumel. Die Zeit des Studirens ist verlaufen, keine Kenntnisse sind gesammlet; bei dem besten Willen alles aus dem Grunde zu lernen, und alles aneinander zu reihen, was in die Seele kommen würde, hat man die Gelegenheit versäumt, etwas zu sammlen was der Mühe des Aneinanderhänges werth wäre.

Diese Schilderung ist von mehr Originalen entlehnt, als man auf dem ersten Blick wohl glauben möchte, und Schade ist es, daß die Gefahr, aus lauter Liebe zur Wissenschaft nichts zu lernen, nur guten Köpfen vorbereitet ist, denn die andern gehen, das muß man gestehn, den gewöhnlichen Schritt fort, bekommen ihre Sachen ins Gedächt-

niß, und, und ſind in drittehalb Jahren, was ſie werden wollten und werden konnten.

Bei genauer Beobachtung zeigt ſich, daß der Grund, warum ſo mancher Jüngling von Talent, in den Univerſitätsjahren nicht dahin kömmt, wohin er kommen könnte und ſollte, darinn liegt, daß er nicht vor Antritt der Studirjahre erfuhr, was denn Studiren eigentlich ſey, was Wiſſenſchaft ſey, und wodurch ſich der Mann von Wiſſenſchaft (der Gelehrte) von andern Menſchen, denen es doch auch nicht an Kenntniſſen fehlt, unterſcheide? Wüßte er das, ſo würde er vor allem darauf ausgehen, einzelne Kenntniſſe zu ſammeln, und die Materialien zu aller Wiſſenſchaft einzeln herbeizubringen; dies würde ſeine Lectüre leiten. Er würde das Syſtem des Lehrers für nichts weiter, als für einen Verſuch halten, die einzelnen Erkenntniſſe durch Zurückbringen auf gemeinſchaftliche Principien unter einander zu verbinden, und würde ihm dies Kunſtſtück abzulernen ſuchen; dies würde den Blick ſeines Geiſtes in dem Hörſaale und bei der Repetition fixiren. Er würde wiſſen, daß vor allem Erfinden durch Denkkraft, dieſe durch Analyſis des bisher Bekannten geübt ſeyn will, und würde aus dieſem Grunde in die Aufmerkſamkeit auf die Vorfälle des wirklichen Lebens

bens mehr Werth legen, als auf die unfruchtbare und geistverderbende Combination leerer und unbestimmter Begriffe, die man so oft für Spekulation und System ausgiebt.

Ich fand bei dem Nachdenken, wie diesem Uebel zu vorzukommen sey, zwei Mittel, von welchen Erfolg zu erwarten wäre. Entweder der Vortrag einer Encyklopädie der Wissenschaften auf den Gymnasien, oder ein Buch, das den Jüngling bei dem Antritt der Universitätsjahre in die Hände gegeben werden könnte, und encyklopädischen Inhaltes wäre. An beides aber, sowohl an den Vortrag vom Catheder, als an eine gedruckte Encyklopädie würden andere Foderungen zu thun seyn, als man bisher gethan hat. Ich würde nicht so wohl verlangen, daß diese Encyklopädie gleichsam ein Gerippe einzelner oder aller Wissenschaften wäre, sondern ich würde fodern, daß der Zuhörer oder Leser zuerst darüber Aufschluß erhielte, was Gelehrsamkeit und Wissenschaft sey? warum der Mensch überhaupt nach Wissenschaft strebe? was Gelehrsamkeit dem, der sie besitzt, was sie der Gesellschaft nutze? ob der Stand des Gelehrten, der immer ein Stand bleiben wird, wenn er auch gerade kein politischer Stand wäre, vortheilhaft, ob er vielleicht nothwen-

dig und unentbehrlich sey? was für Eigenschaften des Geistes und Charakters der Gelehrte haben müsse? welche Vortheile derselbe erhalten könne, welche er dagegen aufopfern müsse? was insbesondere jede Wissenschaft für Anlagen und Entschlüsse fodere? welche Zeitumstände eine oder die andere zufälliger Weise nothwendiger, interessanter mache? u. s. w. Hierdurch, sollte ich glauben, würde die Wahl einer Wissenschaft erleichtert werden, und das Ausharren in Erlernung derselben, selbst bei feurigen und gerne herumflatternden Jünglingen gewöhnlicher werden. Und diese Absichten ließen sich, wie gesagt, durch eine gehörig vorgetragene Encyklopädie auf Gymnasien, und, wenn es hier noch nicht geschehen wäre, auf der Universität selbst, wiewohl es da freilich schon etwas zu spät ist, erreichen.

Doch eben so gut, und, in einiger Rücksicht wenigstens noch besser, könnte eine Schrift diesem Bedürfnisse abhelfen. Denn diese entbehrt zwar, wenn sie nicht die Frucht einer langen Bemühung ist, des Vorzugs der Deutlichkeit, welche sich gemeiniglich in dem mündlichen Vortrag leichter erreichen läßt, allein sie gewährt dagegen den Vortheil, daß das Gesagte dem äußeren Sinne nicht wieder verschwindet, sondern von dem Leser immer

immer wieder vorgenommen und nach Belieben überlegt werden kann; ein Vorzug, der bei einem für künftige Pfleger der Wissenschaften bestimmten Hülfsmittel von großer Erheblichkeit ist.

Die Idee zu einer solchen Schrift wäre demnach diese: sie müßte den Unterschied zwischen wissenschaftlicher oder gelehrter, und zwischen der sogenannten gemeinen Erkenntniß, so wie er der gemeinen Beobachtung sowohl, als dem geschärfteren Auge des Psychologen erscheinet, angeben, die wissenschaftliche Erkenntniß hiermit charakterisiren, und aus der Natur dieser Erkenntniß selbst die Bestimmung und Vorzüge des Gelehrten, den Nutzen der Gelehrsamkeit für den Denker sowohl, als für die menschliche Gesellschaft, herleiten. Es würde sich zeigen, daß das Gebiet des wissenschaftlichen oder gelehrten Wissens zu groß ist, als daß ein einziger Mann es darinn bis auf die letzten Gründe der Begreiflichkeit alles Erkannten bringen könnte, und daß aus diesem Grunde das Gebiet der Wissenschaft in einzelne Besitzungen, Wissenschaften genannt, abgetheilt worden sey. Jeder Theil steht nun in Verhältniß zu dem Ganzen der wissenschaftlichen Erkenntniß, und durch dasselbe auch zu den Bedürfnissen der menschlichen Gesellschaft; er erhält aber auch

als ein kleineres Ganzes seine ihm ganz allein angehörigen Berührungspunkte mit der menschlichen Gesellschaft und deren Vortheilen. Alles dies müßte deutlich vor Augen gestellt werden, damit die Wahl des Jünglings bei Ergreifung einer einzelnen Wissschaft, durch Einsicht geleitet würde.

Ohne nun noch mehrere Erfordernisse einer solchen Schrift anzugeben, welche theils aus den angeführten herfließen, theils von jedem Prüfer dieser Idee ohne Mühe hinzugesetzt werden können, bemerke ich nur, daß die in die Schrift gehörende Skizze einer jeden Wissenschaft durch Aufzählung der einzelnen Theile derselben, durch Angebung der Nahmen der Theile und Division und Subdivision ihren Platz weit weniger verdienen würde; als wenn dem Leser nur der Begriff von jeder Wissenschaft überhaupt gegeben, die Haupttheile derselben bemerkt und ein oder der andere Theil, sey es auch der kleinste, vollständig dargestellt würde, damit die mehr oder weniger von einander abweichende Beweisart einer jeden, so wie die Art von Evidenz, deren jede fähig ist, in die Augen fiele. Ein solcher Theil würde nicht nur als Beispiel, als Modell von seinem Ganzen, anzusehen seyn, sondern jedes einzelne Beispiel würde das seinige beitragen, daß

der

der Leſer, wie von ſelbſt, auf den Totalbegriff von Wiſſenſchaft, nämlich darauf verfiele, daß Wiſſenſchaft ein Inbegriff von aus einander hergeleiteten Sätzen ſey, und ſich an dieſem Merkmal von der unmittelbaren und nicht wiſſenſchaftlichen (gemeinen) Erkenntniß unterſcheide. Denn in der That iſt das angegebene Merkmal das erſte Kennzeichen eines von der Natur ſelbſt gegründeten Unterſchiedes in der menſchlichen Erkenntniß, indem wir für jede Art — für die unmittelbare und für die mittelbare — beſondere und von einander unverkennbar unterſchiedene Seelenkräfte, Verſtand und Vernunft erhalten haben.

Es fällt in die Augen, daß eine ſolche Schrift von nicht gar kleinem Umfang ſeyn könnte, wenn ſie nur etwas mehr als ein bloßes Nahmenverzeichniß der Wiſſenſchaften ſeyn, und von jeder wenigſtens einen Theil, der doch auch nicht zu klein ſeyn müßte, vollſtändig ausgearbeitet, enthalten ſollte. Dies iſt eine nicht zu überſehende Bedenklichkeit gegen die Ausarbeitung einer ſolchen Schrift, ſelbſt wenn die übrigen Hinderniſſe auf Seiten des Verfaſſers, die doch auch nicht gering ſind, völlig gehoben wären.

Demungeachtet war mir die Idee zu schön, als daß ich ihr ganz ohne Erfolg sollte nachgedacht haben, und sie knüpfte sich endlich unvermerkt an eine andere an, deren Ausführung meinen Kopf schon mehrere Jahre beschäftiget hatte. Es war die Idee von einer Encyklopädie der Philosophie, welche recht eigentlich zu einem Handbuch, vorzüglich studirender Jünglinge bestimmt wäre, und folglich besonders die Eigenschaft hätte, daß sie keiner Erklärung eines Lehrers bedürfte. Eine solche Encyklopädie konnte zwar nicht alles leisten, was man von einer Encyklopädie aller Wissenschaften zu erwarten hat, sie konnte aber, wie mir schien, doch das vorzüglichste leisten, und es fiel bei ihr ein Haupthinderniß weg, nämlich die Größe des Umfangs. Da Philosophie nur ein Theil des großen Gebietes der menschlichen Wissenschaften ist, so kann sie mit mehr Bequemlichkeit vollkommen übersehen, und ihre Theile können in kürzerer Zeit einzeln untersucht werden, als dies bei dem großen Ganzen des gelehrten Wissens sich thun läßt. Entbehrte nun auch die Encyklopädie der Philosophie des Vorzugs, daß sie jede Wissenschaft kennen lehrt; so brauchte sie um deswillen doch einen andern nicht zu entbehren, nämlich diesen, daß der Leser richtige Begriffe von Wissenschaft überhaupt, und ihrem Verhältnisse zu den Bedürfnissen der menschlichen

Ge-

Gesellschaft erhielte. Denn es konnte theils in der Einleitung, theils in einer einzelnen philosophischen Wissenschaft, — in der praktischen Anthropologie, in der angewandten Moral von Gelehrsamkeit überhaupt, von ihren Eigenthümlichkeiten und ihren Verhältnissen zu dem Besten der menschlichen Gesellschaft, von den Pflichten des Gelehrten, u. s. w. das zur erleuchteten Beurtheilung Gehörige vorgebracht werden.

Dies ist im Kurzen die Geschichte von der Entstehung des nachfolgenden Buchs, welches ich einem geachteten Publikum, den Verehrern der Philosophie, in die Hände gebe. Ich weiß, daß ich mich an ein großes Unternehmen gewagt habe, ich glaube aber auch, daß meine Ausführung desselben in der Beurtheilung Nachsicht erhalten werde, da, wie ich hoffe, der Verfasser nirgends den Schein von Anmaßung angenommen hat, wofür er allerdings Züchtigung verdient haben würde. Wer ein schweres Unternehmen ausführte, zumal wenn die Ausführung desselben auch Zeitbedürfniß ist, verdient gewiß so viel Nachsicht und Schonung in der Beurtheilung, als nur immer mit den Pflichten gegen das Publikum zusammen bestehen kann.

Meine Besorgniß wegen der Aufnahme dieses Buchs in dem Publikum hat doppelten Grund. Ich muß zuerst fürchten, das nicht geleistet zu haben, was ich selbst von einer Encyklopädie foderte, und zweitens könnte es möglich seyn, daß ich mich in den Materialien zu einer Encyklopädie der Philosophie vergriffen hätte. Was das Erstere betrifft, so überlasse ich mich ohne Vorerinnerung dem Urtheile der Sachverständigen, in Rücksicht des Zweiten aber bin ich gezwungen etwas hier anzumerken.

Die vielen und hitzigen Streitigkeiten über den Begriff, über den Inhalt und über die Theile der Philosophie, welche in der That die Lectüre philosophischer Schriften gegenwärtig etwas unangenehm machen, haben mich, indem ich die Behauptungen prüfte und verglich, auf die Ueberzeugung gebracht, daß die Urheber der von einander abweichenden Erklärungen der Philosophie, insgesammt das Hauptmerkmal in dem Begriff der Philosophie, nämlich den Inhalt derselben übersehen und ausgeschlossen haben. Es war nun eine natürliche Folge, daß sie mit der Philosophie, einem Dinge ohne Inhalt, nichts weiter anzufangen wußten, als daß sie die Form derselben, die ihr doch nicht einmal

ganz

ganz ausschließend angehört, zum Stoff machten, und uns leere und irreführende Definitionen von dieser Wissenschaft gaben. Unbegreiflich aber ist hierbei dieses, daß man auf Kants Begriff von der Philosophie, der mit den Begriffen der griechischen Philosophen von dieser Wissenschaft, genau übereinstimmt, so ganz übersah, und ihn nicht einmal zu prüfen oder zu widerlegen suchte. Denn beides muß meiner Meinung nach geschehen, wenn man uns überzeugen will, es fehle in der Philosophie noch an einem bestimmten und brauchbaren Begriff der Philosophie. Wie kann man wagen, etwas vorbeizugehen, was dieser denkende und gründlich forschende Mann behauptet hat? Ich fodere nicht, daß man seinen Gedanken beipflichte, ich fodere aber, daß man sie nicht ignorire, sondern prüfe, und dem Publikum diese Prüfung vorlege, ehe man behauptet, man könne da nicht stehen bleiben, wo Kant stehen geblieben ist.

Nichts kann einfacher, deutlicher, und nach meiner innigsten Ueberzeugung, befriedigender seyn, als Kants Erklärung von der Philosophie. „Es wäre gut, sagt dieser, in seinen Behauptungen eben so behutsame als selbstdenkende Philosoph, das Wort

Phi-

Philoſophie*) bei ſeiner alten Bedeutung zu laſſen, als eine Lehre vom höchſten Gut, ſofern die Vernunft beſtrebt iſt, es darinn zur Wiſſenſchaft zu bringen.“ Die Ausführung dieſer Behauptung an dem angeführten Orte iſt leſenswerth, ob ſie gleich etwas Ueberflüßiges enthält, nämlich eine Moral für Philoſophen, d. h. eine Moral für die Schöpfer der Moral. Dieſer Begriff von Philoſophie ſtimmt ganz mit demjenigen überein, der in der Critik der reinen Vernunft S. 867. angegeben iſt, indem bekanntlich die letzten Zwecke der menſchlichen Vernunft moraliſch ſind. Nur dadurch aber, daß man dieſe als Merkmale in den Begriff der Philoſophie aufnimmt, erhält dieſe Wiſſenſchaft, die in Rückſicht ihrer wiſſenſchaftlichen Form von keiner andern Wiſſenſchaft verſchieden iſt, einen Inhalt, der ſie nicht nur von allen Wiſſenſchaften, ſondern auch von allen andern Erkenntniſſen (dieſe mögen nun wiſſenſchaftliche ſeyn oder nicht) unterſcheidet.

Wiſſenſchaft, ſie beſtehe auch woraus ſie nur immer wolle, unterſcheidet ſich zuerſt von dem was niemals Wiſſenſchaft iſt — von der gemeinen

*) S. Critik der prakt. Vernunft. S. 194.

meinen oder unmittelbaren Erkenntniß — dadurch, daß sie mittelbar, daß sie gefolgert ist. Hierinn besteht die Form der Wissenschaft, dies Merkmal kömmt hierzu, wenn Erkenntniß überhaupt, wissenschaftliche Erkenntniß d. h. Wissenschaft wird. Dieses Merkmal ist nun zwar nicht das einzige, was in dem Begriff von wissenschaftlicher Erkenntniß angetroffen wird, es ist aber das, an welchem aus dem Grunde jetzt das meiste liegt, weil es das Erste ist, und weil man es gegenwärtig in den Untersuchungen über wissenschaftliche Form gar nicht in Anschlag bringt. Dieses Merkmal findet sich an Mathematik, an Philosophie, an der Rechtswissenschaft, an der Arzneiwissenschaft und an allen andern reinen und empirischen Wissenschaften. Was nun die Wissenschaften weiter von einander unterscheidet, das ist ihr Stoff, ihr Inhalt, und nicht die Form, wenigstens nicht die Form der Wissenschaft, denn diese kömmt ihnen insgesammt zu. — Dies läßt sich leicht zeigen; nur will ich hierbei die empirischen Wissenschaften weglassen, um nicht zu weitläuftig zu seyn.

Die Mathematik ausgenommen, welche sich nicht durch ihren Inhalt allein, sondern auch dadurch von der Philosophie und von allen andern unter-

unterscheidet, daß ihre Begriffe construirt werden können, hat man gar nichts, als den Inhalt welches zu Unterscheidung verschiedener Wissenschaften dienen könnte. Daß aber die Begriffe der Mathematik construirt werden können, das hat sie nicht ihrer wissenschaftlichen Form, sondern der Einrichtung unsers Erkenntnißvermögens, oder, wenn man will, ihrem Stoffe zu danken, denn die Mathematik schließt jeden Begriff von ihrem Inhalte aus, der nicht construirt werden kann. Aus dieser Ursache construirt sie alles.

Alle nicht mathematische Erkenntniß ist nun discursiv, und daher sind alle andere reine Wissenschaften discursive Wissenschaften. Sie unterscheiden sich bloß durch ihren Inhalt von einander. Es ist ganz vergebens, an der wissenschaftlichen Form das Merkmal ihrer Unterscheidung suchen zu wollen, nicht einmal empirische und reine Wissenschaften sind durch etwas andres, als bloß durch den Stoff verschieden. Da man aber bei Bestimmung des Begriffs der Philosophie hierauf nicht achtete, so entstanden besonders zweierlei fehlerhafte Begtiffe von Philosophie. Einer von unsern berühmten Philosophen gab derselben willkührlich einen Inhalt; ein anderer entblößte sie von allem Inhalte

halte und gab vor, das Wesen der Philosophie bestehe bloß darinn, daß sie Wissenschaft ist. Man machte also die Form zu dem Stoff, verfeinerte nun diesen so sehr, daß man ihn kaum vorstellen kann, und nöthigte sich, eine so feine Materie in eine noch zartere Form zu gießen. Kein Wunder, daß kein menschliches Vorstellungsvermögen hinreicht, diesen Begriff von Philosophie zu denken.

Indessen ist die Entstehung dieser unzureichenden Begriffe von Philosophie leicht zu erklären. Es ist sehr gewöhnlich das Philosophiren, oder das Nachdenken über wesentliche Angelegenheiten der Menschheit (über das höchste Gut) mit dem discursiven Denken, wohl gar mit dem Denken (mit Folgern) überhaupt, zu verwechseln. So nennt man denkende Männer aus andern Wissenschaften gewöhnlich philosophische Köpfe, weil man ihnen nicht Ehre genug zu erweisen glaubt, wenn man sie bloß denkende Köpfe nennte. Man spricht von philosophischen Aerzten und Rechtsgelehrten, und setzt diese denen entgegen, die nicht weiter gehen, als sie von Andern geführt werden, deren Kenntnisse im Gedächtniß liegen, und durch Selbstdenken weder begründet noch vermehrt werden. Diese Bedeutung von Philosophie und Philosophiren hat man bei Verfertigung der Begriffe

griffe von Philoſophie vor Augen gehabt, und daraus iſt beſonders zu begreifen, wie man Philoſophiren mit dem (discurſiven d. h. nicht mathematiſchen) Denken verwechſeln, wie man Philoſophie und Wiſſenſchaft für einerlei halten konnte.

Ich will mit dieſen Erinnerungen nicht gegen die Urheber jener Begriffe der Philoſophie geſtritten haben; ſie mögen dieſe beibehalten, oder aufgeben, mir gilt das gleichviel. Ich wollte nur die Gründe angeben, warum ich keinen von dieſen — in anſehnlicher Menge vorhandenen — Begriffen angenommen und meiner Behandlung der Philoſophie zu Grunde gelegt habe, ſondern dem Begriffe Kants und der griechiſchen Philoſophen folgte; denn dieſer ſcheint mir allerdings der einzig zureichende und richtig leitende zu ſeyn.

Welche Artikulation der Theile der Philoſophie, d. h. unter den einzelnen philoſophiſchen Wiſſenſchaften aus dieſem Begriffe hervorgehe, welches die Hauptwiſſenſchaften, und welches die Hülfswiſſenſchaften in dem ganzen Syſtem der Philoſophie ſind, das habe ich im Buche ſelbſt, ſo weit es meine Abſicht foderte, angegeben. Ich werde aber die nächſte ſich darbietende Gelegenheit ergreifen, das ganze Gebäude der Philoſophie vollſtändig, doch

nur

nur in ſeinen Grundzügen ſo vorzuſtellen, wie es nach der Idee, daß Philoſophie Wiſſenſchaft des höchſten Guts ſey, zuſammengefügt werden muß. Allerdings weicht meine Vorſtellungsart über Haupttheile und Nebentheile der Philoſophie, beträchtlich von der gewöhnlichen ab, indem ich einige Wiſſenſchaften, z. B. Logik, Kritik der reinen Vernunft, und Metaphyſik nur als Hülfswiſſenſchaften in der Philoſophie anſehe, ſie nur als Bedingungen zur abſolut vollſtändigen Beantwortung der Frage, welche die Philoſophie wiſſenſchaftlich zu beantworten übernimmt, betrachte, und ſie daher nicht zu bloß philoſophiſchen Wiſſenſchaften, ſondern auch zu Hülfswiſſenſchaften in andern Syſtemen des menſchlichen Wiſſens mache. Allein, wenn der Begriff von Philoſophie, den ich für den richtigen halte, wirklich ein ſolcher iſt, ſo hoffe ich meine Behauptung ſelbſt gegen jene Männer durchſetzen zu können, welche entweder dafür halten, oder doch ſo zu Werke gehen, als hielten ſie dafür, daß die von mir nur als Hülfswiſſenſchaften betrachteten Wiſſenſchaften, die Haupttheile der Philoſophie wären. Denn in der That ſehe ich gar nicht ein, warum z. B. Kritik der reinen Vernunft nur eine philoſophiſche Wiſſenſchaft ſeyn ſoll? doch nicht etwa deswegen, weil ſie eine Wiſſenſchaft aus bloßen Begriffen (d. h. keine mathematiſche Wiſſenſchaft) iſt?

also gehört alles in die Philosophie, und bloß in die Philosophie, was nicht in die Mathematik gehört? Im Gegentheil sehe ich, daß die Kritik die Bedingung zu wissenschaftlicher Auflösung aller Probleme der Vernunft ist; daß z. B. der Physiker oder der Jurisie und jeder andere Gelehrte, wenn er auf irgend eine an ihn gethane Frage ganz befriedigend antworten, und seine Antwort für ganz vollständig halten will — daß dieser durch lauter Prosyllogismen in das Gebiet der Metaphysik und aus diesem endlich in das Gebiet der Kritik bis zu den Kategorien und zu der Deduction derselben kommen müßte. Selbst der Mathematiker bedarf der Kritik, wenn er erweisen will, daß seine Sätze von allen wirklichen Dingen gelten müssen, denn daraus daß er darthut, ein in drei Linien eingeschlossener Raum habe nothwendigerweise diese und jene Eigenschaften, folgt noch gar nicht, daß dieser Satz ein Gesetz für die Dinge der Natur sey, und daß es in der Natur keinen dreieckigten Körper geben könne, an welchem sich jene Eigenschaften nicht fänden. Dies leuchtet auf der Stelle ein, sobald man nur Philosophiren und discursives Denken unterscheidet, sobald man nur bedenkt, daß zwar jeder Philosoph (als Gelehrter, d. h. als Pfleger einer Wissenschaft) denken, daß er (da er nicht Mathematiker ist) auch discursiv, d. h. in bloßen Begriffen denken müsse, daß aber nicht

alles

alles discursive Denken ein Philosophiren sey. Denn wäre das, so sehe ich gar nicht ein, warum nicht die ganze Jurisprudenz eine philosophische Wissenschaft seyn soll, da sie sich mit Begriffen beschäftiget, von welchen kein einziger construirt werden kann, da sie als Wissenschaft, folgert, (denn dieses unterscheidet den gelehrten Juristen, von dem gemeinen Mann, dessen juridische Erkenntniss unter einander keinen Zusammenhang haben, weil sie nicht gefolgert sind) und da sie also aus bloßen Begriffen folgert, gerade wie Moral und Metaphysik.

Wegen der Art, wie ich jede philosophische Wissenschaft in meinem Buche vorgetragen habe, finde ich nicht nöthig, vieles anzumerken. Der Titel kündigt eine praktische Anleitung zu dem Studium der Philosophie an, der Vortrag mußte daher, so viel es nur immer möglich war analytisch seyn, und ich habe nicht eher mit der synthetischen Methode abgewechselt, als wo mir dies um die Aufmerksamkeit zu erneuern nöthig schien. Denn bei allen unleugbaren Vorzügen des Analysirens wird jeder doch gestehen müssen, daß es sehr bald ermüde, zumal wenn man mit einem Andern in Gesellschaft analysiren soll, und also nicht ganz freie Willkühr hat. So oft aber der Gang der Untersuchung synthetisch wird, ist er durch Analysis, wie ich hoffe, hinlänglich vorbereitet worden.

Am meiſten dürfte meine Bearbeitungsart der empiriſchen Pſychologie einer Rechtfertigung bedürfen, da ſie ziemlich von der gewöhnlichen abweicht. Ich verſpare aber dieſe bis zu einer andern Gelegenheit, denn ich finde diesmal nicht Raum genug dazu. Die Pſychologie muß, meines Erachtens, die Verhältniſſe der verſchiedenen Gemüthsvermögen, als Geſetze der geiſtigen Natur des Menſchen aufſtellen; das wäre ihr Ziel.

Hierzu aber würde erfodert, daß die Pſychologen vorher beſtimmte Begriffe von jedem dieſer Vermögen hätten, und dieſe ſcheinen mir nicht eher möglich zu ſeyn, als bis man die Producte jedes Vermögens genau kennt. Dieſe Kenntniß der Producte der Vermögen iſt die einzige Bedingung zur Erkenntniß der Vermögen ſelbſt; es muß alſo ſchlechterdings alles, was nur immer im Gemüthe wahrzunehmen iſt, in Aufmerkſamkeit gezogen, und wegen ſeines Geburtsbriefes befragt werden. So vielerlei verſchiedene Producte, ſo vielerlei Vermögen giebt es; und die ſpecifiſchen Merkmale der Producte helfen zu den beſtimmten Begriffen von den Vermögen. — Dieſer Vorausſetzung gemäs mußte ich, um einen beſtimmten Begriff von der Denkkraft zu erhalten, auf die Eigenthümlichkeiten des Raiſonnements, als des Productes der Denkkraft aufmerkſam ſeyn, und in der empiriſchen Pſychologie Unterſuchun-

gen vornehmen, die entweder für metaphyſiſch gehalten werden, oder in der angewandten Logik vorkommen, nämlich da, wo von den Arten und von der Gewißheit der menſchlichen Erkenntniß geſprochen wird. Geſetzt auch, daß dieſe Unterſuchungen nach dieſer Rückſicht dorthin gehören, ſo müſſen ſie doch auch in der empiriſchen Pſychologie vorkommen, wo ſie dienen, ein Vermögen des menſchlichen Gemüthes, nämlich die Denkkraft, kenntlich zu machen.

Daß ich die Kritik der reinen Vernunft in dem erſten Bande nicht weiter vorgetragen habe, als bis zum Schluß der Deduction der Grundſätze des reinen Verſtandes, das iſt geſchehen, damit der Leſer bloß die Gründe des, nach meiner Ueberzeugung, unerſchütterlichen Syſtems des Kriticismus kennen lernte. Was auf dieſe erbaut wird, dient nicht zu Prüfung des Grundes des Syſtems, und auf den Grund wollte ich die Aufmerkſamkeit richten. Ich leſe nicht ohne Empfindung von Verdruß ſo manche Einwendung gegen verſchiedenes was Kant als Folge ſeiner Vorausſetzungen behauptet, und begreife gar nicht, was mit ſolchen Einwendungen für die Sache der Wahrheit gewonnen werden ſoll. Man ſtürze doch die Gründe um, ſo fallen die Folgerungen ohnehin weg. Man reiße die Wurzel aus, ſonſt treiben die abgehauenen Zweige wieder hervor. Ich wollte daher meine Leſer

vor allem andern darauf aufmerksam machen, was sie zu untersuchen hätten, um entweder durch Widerlegung der Kritik oder durch Annehmung ihrer Behauptungen der Menschheit Dienste zu leisten. Denn abgewiesen kann sie, wie ihr Verfasser irgendwo selbst sagt, nicht werden, und nicht einmal übersehen wird sie werden, so gerne auch mancher neuere Dogmatiker dieses haben möchte, der bei seinem schreienden Dogmatismus die Kritik nicht zu widerlegen, sondern zu begründen vorgiebt, sich aber größeres Verdienst und unzweideutigern Beifall erwerben würde, wenn er vorher die Schwäche des Grundes zeigen wollte, ehe er Werkzeuge zu Ausbesserung desselben beiträgt, die so gefährlich aussehen, als wenn die ganze Grundlage damit ruinirt werden sollte.

Daß ich mich so viel als möglich zu hüten scheine, in der Sprache der Kritik zu sprechen, kömmt daher, weil ich bei dem analytischen Vortrag nicht nöthig hatte die Begriffe zusammenzudrängen, sondern sie eher aus einanderreißen mußte. Es kam also selten ein Begriff vor, der, ohne seinen Zweck zu verfehlen, in der Kunstsprache hätte ausgedrückt werden dürfen. Auch wird es, wie ich glaube, die Quelle eines eigenen Vergnügens seyn, wenn irgend ein Leser meiner Schrift, die Kritik studirt, im Anfang alles darinn Enthaltene unbekannt findet, und erst bei dem Nachdenken, beim Vergleichen der

Stel-

Stellen und bei Enthüllung der Kunstworte gewahr wird, daß er schon wisse, was mit diesen angedeutet werden soll.

Auch hatte ich dadurch, daß ich die Hauptsätze der transcendentalen Dialektik bis zur Kritik der praktischen Vernunft in dem zweiten Bande versparte, den Vortheil, daß meine Leser die Einheit des Vermögens, welches durch die Nahmen: theoretische und praktische Vernunft in der That beinahe zertheilt wird, deutlich erkannten, daß es ihnen nicht schwer wurde, den Begriff von praktischer Vernunft zu fassen, und sich auf die Frage Antwort zu geben, was denn praktische Vernunft sey? was es dann heiße: die Vernunft ist praktisch. Ich gestehe daß mir diese Frage lange unbeantwortet geblieben ist, daß ich eben so lange die Behauptung, daß reine Vernunft praktisch sey, gemißdeutet habe, und daß ich aus diesem Grunde es immer für eine kaum verzeihliche Nachläßigkeit im Ausdruck hielt, wenn Kant behauptete, der Wille sey nichts anders als die praktische Vernunft. Ich wünsche daß meine Darstellung dieses Gegenstandes für meine Leser so deutlich sey, als mir die Sache vor dem Geiste ſteht. Ich glaube nun die Behauptungen Kants genau zu verstehen, und kann den Begriff von transcendentaler Freiheit, dieses geliebten Abkömmlings aus einer andern Welt, mit einer Präciſion denken, die ich kaum an irgend einem meiner andern Begriffe, wahr-

nehme. Dieſer Begriff allein belohnt die Mühe, welche das Studium der Kritik koſtet, überreichlich, und macht, wie Kant mit Recht ſagt, den Schlußſtein von dem ganzen Gebäude eines Syſtems der reinen, ſelbſt der ſpeculativen Vernunft aus.

Sollte auch alles in der folgenden Schrift, was in derſelben mein iſt, irrig oder zwecklos ſeyn, ſo hoffe ich doch, daß das Studium der Kritik durch dieſelbe vorbereitet, vielleicht auch ſicherer gemacht und verkürzt werden könne, und daß ſie beitragen möge, den kritiſchen Geiſt, den noch ſo wenige von unſern Philoſophen zu beſchwören verſtehen, allgemeiner zu machen, denn davon würde, nach meiner innigſten Ueberzeugung, die Wahrheit und das Glück des Lebens die erwünſchteſten und deutlichſten Folgen empfinden.

Jena.

Der Verfaſſer.

Inhalt
des ersten Theils.

Einleitung.

Erster Brief.

Ueber den Unterschied zwischen denkenden und nicht denkenden Menschen, und über Gelehrsamkeit überhaupt. 1.

Zweiter Brief.

Ueber das Verhältniß der Philosophie zur Gelehrsamkeit. 14.

Drit-

Inhalt.

Dritter Brief.

In welcher Absicht hört man Philosophie auf der Universität?

Vierter Brief.

Ueber Philosophie und ihre Theile.

Empirische Psychologie.

Fünfter Brief.

Ueber das Vermögen der unmittelbaren Erkenntniß, oder Verstand.

Sechster Brief.

Ueber das Vermögen der mittelbaren Erkenntniß, oder Vernunft.

Siebenter Brief.

Ueber die Einbildungskraft als das Fortpflanzungsvermögen der Erkenntnisse.

Achter

Inhalt.

Achter Brief.

Ueber das Gefühlvermögen. 184.

Neunter Brief.

Ueber das Begehrungsvermögen. 214.

Kritik der reinen Vernunft.

Zehnter Brief.

Ueber Urtheile a priori und a posteriori, desgleichen über analytische und synthetische Urtheile.

Eilfter Brief.

Wie sind synthetische Sätze der Geometrie und Arithmetik möglich?

Zwölfter Brief.

Wie sind Naturgesetze möglich?

Dreizehnter Brief.

Fortsetzung.

Vier-

Inhalt.

Vierzehnter Brief.

Fortsetzung und Beschluß dieser Erörterung. 375.

Funfzehnter Brief.

Raisonnement über Kritik der reinen Vernunft, über die Erfindung und über den Nutzen dieser Wissenschaft. 397.

Ency-

Encyklopädie der Philoſophie.

Erſter Theil,

welcher
nebſt einer

Einleitung zur Philoſophie, empiriſche Pſychologie und Kritik der reinen Vernunft

enthält.

Perfectos autem viros ego eos cenſeo, qui norunt facultatem civilem permiscere et contemperare cum philoſophia: duoque illos ſumma bona exiſtimo adipisci, ut et in republica verſando communis vitae uſum augeant, et philoſophiam tractando vita fruantur tranquilla ac ſedata.

PLVTARCHVS.

Erſter Brief.

Die Wahl Ihrer Kollegien, von welcher mich Ihr erſter auf der Univerſität geſchriebener Brief benachrichtiget, mein Freund, iſt ganz nach meinem Beyfall geſchehen. Sie konnten zuverläſſig nicht beſſer thun, als daß Sie nur ein einziges Kollegium aus der Wiſſenſchaft, mit welcher Sie ſich eigentlich beſchäftigen, annahmen, und Ihr akademiſches Studium mit ſolchen Wiſſenſchaften eröfneten, welche zu jeder andern vorbereiten. Jeder Arzt, jeder Rechtsgelehrte, jeder Theologe will und ſoll ein denkender Mann ſeyn, wie kann er ſich daher auf ſein künftiges Berufsgeſchäfte beſſer vorbereiten als durch Studium der Mathematik? Denn nirgends iſt das Abweichen vom rechten Wege, das Wanken, das Ausgleiten, mit einem Worte der Irrthum, ſo leicht zu vermeiden, ſo bald zu entdecken, und ſo gut zu berichtigen, und nirgends lernt man ſo ſicher denken, als in der Mathematik. Aus dieſem Grunde wünſche ich, daß Sie fortfahren mögen ſich neben Ihrer Hauptwiſſenſchaft mit Mathematik zu beſchäftigen, und wenn es die Zahl und Anordnung Ihrer Kollegien erlaubt, daß Sie in jedem halben

ben Jahre eine mathematische Vorlesung mit besuchen. Diese Wissenschaft wird Ihnen desto mehr Nutzen, und desto größeres Interesse gewähren, je weiter Sie in derselben gekommen sind; denn man sagt nicht ohne Grund von ihr, daß sie der Stolz des menschlichen Geistes sey.

Ich spreche hier nicht von dem Einfluß, welchen die Mathematik auf die Bequemlichkeit und Glückseligkeit unsers Lebens hat, nicht davon, daß so viele nützliche und unentbehrliche Maschinen zum Theil nur von mathematischen Köpfen erfunden, zum Theil nur von Mathematikern verbessert werden konnten, sondern ich überdenke mehr die guten Folgen, welche das Studium der Mathematik auf unser Denkvermögen, auf unsern Geist hat. Diese sind wenigstens eben so viel werth, als jene, obgleich nicht so in die Augen fallend und handgreiflich; sie stehen aber in näherer Verwandtschaft mit dem, was ich über Philosophie zu sagen habe.

Auch das Studium der Philosophie gewährt den Vortheil, daß man dabey denken lernt; und schon dieser Vortheil wäre groß genug, diese Wissenschaft eben so angelegentlich zu empfehlen, als die Mathematik, gesetzt auch daß Uebung und Vervollkommnung der Denkkraft der einzige Vortheil wäre, der von der Philosophie zu erhalten ist. Allein ich bin überzeugt, daß diese Wissenschaft für den Menschen und für den Gelehrten noch ungleich wichtiger sey, als selbst die Mathematik, und ich werde mir Mühe geben, diese Ueberzeugung auch zu der Ihrigen zu machen, indem ich voraussetzen kann, daß Sie alsdann der Philosophie schon auf der Universität so viel Zeit widmen werden, als man ihr in diesen Jahren widmen muß, wenn sie fernerhin die Gefährdtin unsers Lebens seyn und bleiben soll. Setzen Sie, indem

Sie

Sie meine Briefe leſen, das Andenken an den Freund bey Seite, und prüfen Sie, was ich ſage mit aller mögs lichen Ruhe und Unpartheylichkeit. Es iſt hier um Wahrheit zu thun, die nur durch ſich ſelbſt feſtſteht, und nicht einmal der Ueberredung eines Freundes bedarf, um ſich dem Geiſte eines gutgearteten Jünglings zu empfehlen.

Ich werde meine Betrachtungen über Philoſophie, mit welchen ich die nächſte Reihe meiner Briefe anzufüllen gedenke, an ein Geſpräch anknüpfen, welches den Inhalt einer unſrer letzten Spaziergänge ausmachte, der Ihnen, wie ich hoffe, noch nicht aus der Erinnerung gekommen ſeyn wird. Es war die Rede von dem Unterſchied des Menſchen und der Thiere, in ſo ferne dieſer nicht die Leibesbeſchaffenheit beider, ſondern gewiſſe Seelseneigenſchaften betrifft. Wir kamen mit einander darinn überein, daß das Thier von der Pflanze durch das Vermögen einer willkührlichen Bewegung verſchieden ſey, welche der lezteren nie zukömmt, bei der erſteren aber immer anzutreffen iſt. Das Vergnügen, welches uns die Vergleichung der Thiere mit den Pflanzen gab führte uns unvermerkt auch zur Vergleichung der Thiere mit dem Menſchen, von welcher ich nur zu wiederholen brauche, daß wir gewahr wurden, der Menſch unterſcheide ſich von dem Thiere hauptſächlich durch das Selbſtbewußtſeyn, durch die Gabe zu überlegen, und durch das Vermögen nach gewiſſen Vorſtellungen zu wählen; Eigenſchaften, welche insgeſammt den Thieren mangeln.

Der Menſch begleitet jede ſeiner menſchlichen Handlungen mit dem Bewußtſeyn, daß Er, der ſchon dieſe und jene Handlung vorgenommen, dies und jenes erfahren und gedacht hat, auch gegenwärtig handle Er weiß, daß er dieſe Handlung auch unterlaſſen könnte, und

warum er ſie nicht unterläßt, ſondern vornimmt. Er weiß, was entweder ganz gewiß, oder doch wahrſcheinlicher Weiſe daraus folgen werde u. ſ. w. Wenden Sie dieſes, wie es damals geſchah, auf einzelne menſchliche Handlungen, z. B. auf Eſſen und Trinken an ſo werden Sie nochmals gewahr werden, welcher Unterſchied zwiſchen dem Speiſe-nehmen des Menſchen und des Thieres ſey. Das Thier fühlt wenn es hungert eine Unannehmlichkeit. Eben dieſe fühlt auch der Menſch. Dieſer weiß nun, daß dies unangenehme Gefühl aus dem Magen kömmt, das Thier weiß dieſes nicht. Der Inſtinkt treibt hierauf das Thier an fortzulaufen, und nicht eher ſtille zu ſtehen, bis durch ſeine Naſe oder durch einen andern Sinn ihm die Empfindung von etwas genießbarem gegeben wird, bis ein Kraut oder ein anderes für das Thier vorhandenes Nahrungsmittel da iſt. Von dieſem genießt es, ſo lange die unangenehme Empfindung des Hungers währet; alsdann hört es auf, und geht wieder weg. Mit dem Menſchen iſt es anders. Er wird zwar auch durch das Gefühl des Hungers ermahnet, Speiſe zu nehmen, allein er kann ſich die Speiſe, wenn er will, verſagen. Geſezt ein Arzt habe ihm einen Tag lang etwas zu nehmen verboten, ſo kann der Menſch dieſes Verbot, wenn er will, halten, der Magen reize auch noch ſo ſehr an, daſſelbe zu übertreten. Einem Thiere wäre es ſchlechterdings unmöglich mitten unter Speiſen, die es genießen und zu denen es kommen kann, zu verhungern. Einem Menſchen aber iſt dieſes möglich, er kann, umgeben von den wohlſchmeckendſten Gerichten den Hungertod ſterben, wenn er nur Standhaftigkeit genug hat, das was ihm möglich, aber freilich auch peinlich genug iſt, auszuführen. Dieſe Herrſchaft über uns ſelbſt, iſt ein ſehr erprobtes und in die Augen fallendes Unterſcheidungsmerkmal des Menſchen von dem Thiere.

Giebt

Giebt man auf den Gemüthszustand, in welchem der Mensch sich befindet, wenn er irgend eine Herrschaft über sich selbst ausübt, genau Acht, so bemerkt man, daß seinem Entschluß, etwas zu thun oder nicht zu thun eine, Vorstellung von etwas, das er durch diese Selbstbeherrschung erreichen will, vorangeht. Die Gesundheit, welche der Kranke wieder haben möchte, ist die Vorstellung die seinem Entschluß, heute keine Speise zu nehmen, voran geht. Das Vermögen dergleichen Vorstellungen zu haben, und nach ihnen unsre Handlungen einzurichten, nannte ich Vernunft, und nun war Ihnen ein Satz, der kurz vorher bei der Lektüre Ihre Aufmerksamkeit und Zweifel erregt hatte, verständlich. Es war der Satz, daß der Mensch ein vernünftiges Thier sey. Der Mensch ist nämlich Thier, weil er thierische Triebe hat, z. B. Hunger, Durst und Schlaf. Er ist aber vernünftig, weil es bei ihm steht, ob er diese Triebe befriedigen will oder nicht, und weil er die Befriedigung derselben nach gewissen Vorstellungen einrichten kann.

Vernunft und Denkkraft werden zuweilen als gleichbedeutende Ausdrücke gebraucht. Man kann daher auch sagen, daß der Mensch sich von dem Thiere durch das Vermögen zu denken unterscheide. Aus Gründen, die ich gegenwärtig nicht rechtfertigen kann, ersuche ich Sie vorzüglich bei diesem Unterscheidungsmerkmal der menschlichen von der thierischen Natur gegenwärtig stehen zu bleiben.

Der Mensch denkt, das heißt mir gegenwärtig so viel, als er hat solche Vorstellungen, um welcher willen er sich entschließen kann etwas zu thun, was er unterlassen könnte, auch wohl unterlassen möchte, oder etwas zu unterlassen, das er thun könnte, auch wohl thun

möchte. Dieſe Vorſtellung, und dieſe Freiheit ihr gemäß zu handeln iſt ein Eigenthum und ein Vorzug des Menſchen. Ich werde daher berechtigt ſeyn anzunehmen, daß alles, was Menſch iſt, das Vermögen zu denken habe.

Dieſe Ueberzeugung iſt ſo feſt bei mir, daß ich von der ſchärfſten und anhaltendſten Menſchenbeobachtung, welche Sie künftig anſtellen könnten, nichts anders erwarte, als daß ſie auch die Ihrige werden wird, ſo ſcheinbar übrigens einige Beiſpiele vom Gegentheil auch ſeyn mögen. Da ich, meiner Abſicht näher komme, wenn ich dieſe anführe, ſo wird es mir erlaubt ſeyn, ſie anzuführen.

Man macht nämlich einen Unterſchied zwiſchen denkenden Menſchen und nicht denkenden. Man nennt die erſtern aufgeklärte, geſcheide vorurtheilfreie, nachdenkende Leute, Leute von Kopf und Erfahrung. Die aus der zweiten Klaſſe heißen unaufgeklärte, dumme, mit Vorurtheilen beladene, alberne Leute, Leute von eingeſchränkten Begriffen, von engem Kopfe, u. d. gl. Spricht man den letztern das Denkvermögen ganz ab, oder geſteht man es ihnen zu? Im erſten Fall würde man ſie aus der Klaſſe der Menſchen verweiſen, welches nicht angeht; im zweiten Falle ſcheint der ſo auffallende Unterſchied zwiſchen Leuten von richtigen Begriffen, und zwiſchen Leuten von Vorurtheilen ganz zu verſchwinden. — Ich hoffe durch folgendes Ihnen die Sache ſehen zu laſſen, wie ſie iſt.

Einem Menſchen das Vermögen zu denken, zu beobachten, zu überlegen — abſprechen, heißt ihm eine Eigenſchaft abſprechen, die ihm ſo wenig fehlen darf als

ſein

ſein leiblicher Kopf, wenn er ein Menſch ſeyn ſoll. Beſitzen muß daher der dümmſte und einfältigſte Menſch dieſes Vermögen. Es iſt aber ein Unterſchied zwiſchen beſitzen und anwenden. Was wir nicht anwenden, nicht gebrauchen, das iſt in vielem Betracht ſo gut als für uns nicht vorhanden. Der Geitzige der neben ſeinem Geldkaſten hungert, befindet ſich, was den Hunger betrifft, genau in derſelben Lage, als der Bettler, der nichts hat, womit er ſeinen Hunger ſtillen könnte. Beide hungern. Und doch iſt der Geitzige kein Bettler, weil er nicht arm iſt. Er brauchte nicht zu hungern, wenn er nicht wollte, der Arme aber muß hungern, weil er nichts hat, den Hunger zu ſtillen. So geht es den faulen und einfältigen Menſchen. Sie könnten geſcheid, ſie könnten aufgeklärt und klug werden, ſie wollen aber nicht. Ein Thier aber kann aus ſeinem eingeſchränkten Vorſtellungskreiſe nicht herausgehen, weil es das Vermögen dazu nicht hat.

Der Unterſchied zwiſchen denkenden Köpfen und nicht denkenden hängt alſo bloß in der Anwendung oder Nichtanwendung dieſes dem Menſchen vor den Thieren verliehenen Vermögens ab. Wer es nicht anwendet, der nähert ſich allerdings dieſen ſo tief unter uns ſtehenden Geſchöpfen. Wer es anwendet, der erfüllt dadurch eine der Abſichten, um welcher willen er vorhanden iſt. Nichts erſetzt die Vortheile, welche das Denken, das Ueberlegen, das Beobachten (denn dieſe Ausdrücke ſagen in der Sprache des Umgangs das nämliche), gewährt, und durch nichts weiter kann man den Unbequemlichkeiten ſo gut abhelfen, welche mit einem unachtſamen, gedankenloſen, bloß vegetirenden Leben verknüpft ſind, als durch Nachdenken. In allen Ständen der bürgerlichen Geſellſchaft findet man Leute aus beiden Klaſſen, und

überall entſcheidet der innere Ausſpruch zum Vortheil der Denkenden. Es giebt dumme Bauern, und einfältige Edelleute, Gelehrte ſogar voll Aberglauben und Vorurtheilen. Niemand wird einem ſolchen gut ſeyn können. Die allgemeine Verachtung aber iſt um ſo gewiſſer, und um ſo verdienter ſein Loos, je höher der Rang, je größer die Macht iſt, die ihm in der bürgerlichen Geſellſchaft zu Theil wurde. Er iſt in eben dem Grade, als er durch Glück und Zufall emporgehoben wurde, auch ſchädlicher und wird daher noch außer der Verachtung auch noch mit verdientem Haſſe belegt. Die Nachtheile aber, welche aus einem ſo unthätigen Leben entſtehen zeigen ſich bei Leuten aus den ſo genannten untern Klaſſen des Volkes deutlicher und öfter, als bei andern. Denn dieſen hilft ihr Reichthum oder ihr Einkommen gewöhnlich da, wo ſie ſich mit ihrem Verſtande nicht würden helfen können. Sie halten ſich, wie der Schulmeiſter in Rabeners Satiren, einen großen Jungen, der für ſie thätig iſt. Bei den Aermeren geht dieſes aber nicht an, und darum iſt auch in der Hütte eines armen und Gedankenloſen Mannes gemeiniglich das vielfachſte Elend zuſammengehäuft.

Aber aus eben dieſer Volksklaſſe ſtehen auch die Männer auf, die ſich durch eigenes Verdienſt, durch Anwendung ihrer eigenen Seelenkräfte emporſchwingen, ſich aus der Armuth zu Wohlſtand, vielleicht und nicht ſelten zu Reichthum und Ehrenſtellen verhelfen. Dieſe geben uns Gemählde von dem glücklichen Leben, welches ein Mann von Achtſamkeit, Erfahrung und Kenntniſſen ſich zu verſchaffen weiß, und an Leute aus dieſer Klaſſe bitte ich Sie, vorzüglich zu denken, wenn ich jetzo meinen Blick von dem äußern Glück, das ihnen zu Theil

wird,

wird, abziehe, und ihn auf den Gemüthszuſtand derſelben werfe.

Das Leben eines ſolchen Mannes beſtehet in beobachten, vergleichen, überlegen, verſuchen. Nichts iſt ihm gleichgültig, von jedem will er den Grund wiſſen. Hat er dieſen gefunden, ſo weiß er, in wie weit das, was er jetzt als wirkſam entdeckt hat, überhaupt wirken könne. Er hat nun ſchon gleichſam die Erfahrung überholt, und nicht ſelten weiß er wenigſtens mit Wahrſcheinlichkeit den künftigen Erfolg im voraus anzugeben.

Die Kenntniſſe, welche man auf dieſem Wege erlangt ſind die reellſten, und die einzigen, die den Namen Kenntniſſe mit vollem Rechte führen. Sie haben eine Ueberzeugung bei ſich, die jeden Zweifel auflöst; ſie ſind klar, deutlich und beſtimmt; man kann das verſchiedene gehörig unterſcheiden, und was einerlei iſt, als einerlei behandeln. Kein Stand und keine Lebensart macht dieſe Aufmerkſamkeit, dieſe Ueberlegung, dieſe Anwendung der Denkkraft entbehrlich, keine macht ſie unmöglich, ob man gleich, auch ohne zu denken, dem Namen nach das bleibt, was man oft nicht iſt aber ſeyn ſollte. Man verlangt von jedem Officiere, von jedem Gelehrten, von jedem Bauer, von jedem Handwerker, daß er gründliche Kenntniß von der Sache, mit welcher er ſich beſchäftiget, habe, und man verlangt damit nichts anders, als daß jeder von dieſen ſich durch Anwendung ſeiner Denkkraft die Kenntniß erworben habe, und erwerben ſolle, die man von ihm fodert. Ein Mann, der im Stand iſt ſeinen Pflichten vollkommen Gnüge zu leiſten, heißt ein Mann, der die richtigſte Kenntniß von ſeinen Pflichten hat, und mit andern Worten, ein Mann der

sein Nachdenken angewendet hat, sich diese Kenntniß zu erwerben.

Gründliche, richtige, selbstgefundene Kenntniß scheint also das Eigenthum des denkenden, des aufgeklärten Mannes zu seyn, und scheint ihn aus der Klasse der nicht denkenden Menschen herauszuheben. Da nun dergleichen Kenntnisse gemeiniglich als das Merkmal der Gelehrsamkeit angesehen werden, und ein Mann von Kenntnissen oft ein Gelehrter heißt, so scheint es, daß zwischen einem Gelehrten, und einem denkenden, aufgeklärten Manne überhaupt kein Unterschied sey, und daß man — indem durch das Studiren die Gelehrsamkeit erworben wird — studiren müsse, um ein Mann von Kopf und Nachdenken zu werden.

Dies ist der zweite Punkt, mein Freund, auf welchen ich zu treffen wünschte. Ich wollte Sie zuerst auf den Unterschied zwischen Leuten von Nachdenken und Ueberlegen, und zwischen Leuten von eingeschränkten und unsichern Kenntnissen aufmerksam machen, und Sie zugleich bemerken lassen, aus welchem Grunde man so unterscheide. Dieser Grund ist nämlich die Anwendung oder Nichtanwendung der Denkkraft. Es zeigt sich aber bei genauerer Aufmerksamkeit auf die Urtheile im gemeinen Leben auch noch eine Unterscheidung zwischen Gelehrten und denkenden Leuten, und ich wünschte auch von dieser Unterscheidung den Grund angeben zu können. Ein Vorhaben, an dessen glücklicher Ausführung mir gelegen ist, weil dabei, wie ich hoffe, das Wesen der Gelehrsamkeit, das eigentliche Geschäft des Gelehrten in helles Licht kommen müßte.

Es ist wahr, daß der Gelehrte sowohl als der nicht-gelehrte, aber darum noch gar nicht unwissende und einfältige Mann, ihren Kenntnissen den Vorzug verdanken, der ihnen vor der einfältigen und unwissenden Menschenklasse gebührt und auch wirklich gegeben wird. Allein es fehlt sehr viel, daß nur der Gelehrte ein denkender Mann sey, und daß jeder, der nicht Gelehrter ist, darum zu der unwissenden und einfältigen Menschenklasse gehöre. Man kann einem Handwerksmann, der bei seinem Gewerbe Kopf anwendet Verbesserungen vornimmt, Entdeckungen und Erfindungen macht, eben so wenig den Namen eines Denkers absprechen, als man ihm den Namen des Gelehrten beilegen kann. Beides erlaubt der Sprachgebrauch nicht. So ist es mit andern Geschäften auch. Es ist ein gegründeter Unterschied zwischen einem Officier, der über das, was er zu thun hat, Auskunft und Grund angeben kann, und zwischen einem gelehrten Officier. Eben so giebt es mechanische Kaufleute, denkende Kaufleute und gelehrte Kaufleute. Der erstere weiß gerade so viel als man ihm gelehrt hat, der zweite weiß in sein Geschäft Veränderung und Leben zu bringen, der dritte hat gewisse allgemeine Kenntnisse, Grundsätze, nach denen er verfährt.

Diese Allgemeinheit der Kenntniß ist das, was den Unterschied zwischen dem Gelehrten, und zwischen dem denkenden und aufgeklärten Mann überhaupt begründet. Die allgemeinen Kenntnisse sind wie eine Quelle anzusehen, aus welcher andere Kenntnisse herfließen, welche um deswillen zuverläßig sind, weil sie aus dieser Quelle kommen. Wer sich Kenntnisse dieser Art erworben hat, der sieht den Zusammenhang und die lezten Gründe von dem, was geschieht, ein. Der bloß denkende Kopf weiß nur die nächsten; der nicht denkende

weiß

weiß gar keine Gründe. Die Kenntniß des Mannes, der nur beobachtet, und nur immer darauf achtet, was geschieht, und was unter diesen und jenen Umständen geschieht, ist einzeln und unzusammenhängend. Ein denkender Handwerker wird durch Beobachtung und Versuche allerdings entdecken können, daß zwei dünn bestrichene Bretter, wenn sie vorher nur glatt genug gehobelt waren, stärker zusammenhalten, als wenn es an dem Hobeln gefehlt hat, und der Leim noch einmal so dick aufgetragen worden ist. Wird aber dieser Handwerker, ohne daß er es versucht hat, wissen, ob es mit dem Kalk eben die Bewandtniß habe? wird er wissen, daß auch zwei gut geglättete Steine mit wenig Kalk belegt stärker zusammenhängen, als zwei rauhe Steine mit überflüssig viel Kalk überzogen? Wird er das vorher wissen, oder wird er Versuche anstellen müssen, um es zu erfahren? Es kann ihm höchstens wahrscheinlich seyn, aber gewiß kann er es nicht wissen. Um dies vorher zu wißen, muß man gelehrte, d. h. allgemeine Kenntniß über den Zusammenhang der Körper haben. Das Naturgesetz, daß Körper zusammenhangen, wenn sie sich nur in recht viel Punkten berühren, ist ein allgemeiner Satz, von welchem man durch bloße Beobachtung im einzelnen nicht so fest überzeugt wird, daß man vor geschehenem Versuche mit Zuverläßigkeit wissen könnte, was erfolgen oder nicht erfolgen werde. Dieses Gesetz, so wie jede allgemeine Wahrheit hat eine andere Quelle, als die bloße Beobachtung an einzelnen Fällen, und man gelangt durch Anwendung ganz anderer Seelenkräfte zu dem Besitz dieser allgemeinen Wahrheiten, als diejenigen Seelenkräfte sind, denen der beobachtende, der achtsame und prüfende Kopf den Besitz der nächsten Gründe von dem, was geschieht, verdankt. Welche Seelenkraft nun der überlegende Kopf überhaupt,

und

und welche Seelenkraft der Gelehrte vorzüglich anwendet, das werde ich künftig anzugeben haben. Hier ist es mir nur darum zu thun, das Merkmal der gelehrten Kenntniß von der eigends erworbenen Kenntniß überhaupt, und mit ihm den Grund des Unterschiedes zwischen Gelehrten und zwischen Leuten von Kopf, anzugeben. Wer im Besitz allgemeiner Wahrheiten ist, aus denen mit Zuverläßigkeit das, was geschehen wird, angegeben werden kann, der ist ein Gelehrter. Wer aber Kenntnisse hat, aus denen er nur über das was geschieht Auskunft geben, über künftige Ereignisse aber entweder gar nichts oder nur nach Wahrscheinlichkeit etwas bestimmen kann, der ist bloß ein beobachtender Mann, ein Mann von Kopf, im Gegensatze mit demjenigen, der sich um gar nichts bekümmert, und nicht einmal über das was geschehen ist und noch geschieht, Auskunft zu geben weiß.

So viel für diesmal, mein Freund, über gelehrte Kenntniß, und über den eigentlichen Charakter des Gelehrten. Der Unterschied zwischen Gelehrsamkeit und Nicht-Gelehrsamkeit wird weiterhin noch einmal vorkommen, und heller ins Aug fallen, als jetzt. Um eben dieser Zukunft willen merke ich nur noch an, daß ich das Wort: denken, denkender Kopf, überlegen ꝛc. bisher in einer unbestimmten Bedeutung gebraucht habe, nämlich in der Bedeutung, welche es im gemeinen Leben hat, und daß Sie nicht vergessen dürfen, daß ich ihm weiterhin eine bestimmtere Bedeutung geben werde.

Zweiter Brief.

Schon der Name des Gelehrten zeigt an, daß seine Kenntniſſe aus gewiſſen allgemeinen Sätzen hergeleitet ſind, und daß der Beſitz dieſer allgemeinen Sätze die Bedingung iſt, ohne welche kein Menſch den Namen eines Gelehrten führen kann. Denn man lehret, wenn man etwas angiebt, woraus der andere weiter lernen, folgern kann. Da man nun den Inbegriff gewiſſer Sätze, die insgeſammt aus gemeinſchaftlichen Grundſätzen abgeleitet ſind, eine Wiſſenſchaft nennt, ſo kann die gelehrte Kenntniß auch die wiſſenſchaftliche heißen, und ich werde künftighin mich beider Benennungen bedienen.

Indem ich nun gegenwärtig im Begriff bin das Verhältniß der Philoſophie zur Gelehrſamkeit anzugeben, oder — mit andern Worten — die Frage zu löſen ob und warum es nöthig ſey daß der Gelehrte philoſophire? ſo werde ich eine doppelte Anſicht meines Gegenſtandes gewahr. Die Philoſophie hat nämlich Einfluß auf die Wiſſenſchaften, und alſo auf das, womit der Gelehrte ſich als Gelehrter beſchäftiget; ſie hat aber auch

Einfluß

Einfluß auf Beantwortung gewisser Fragen, welche dem Menschen wichtig sind, und deren Beantwortung eben, falls wissenschaftlich geschehen muß, wenn sie den Bedürfnissen eines Mannes, der wissenschaftlich zu denken gewohnt ist, angemessen seyn soll. Ich glaube die Philosophie in diesen beiden Verhältnissen mit Ihnen betrachten zu müssen und werde mit dem Einfluß, welchen sie auf einige Wissenschaften hat, den Anfang machen.

Derjenige, der aus Grundsätzen, d. h. aus Sätzen, die darum allgemein heißen, weil sich vieles aus ihnen herleiten läßt, bestimmen kann, was in vorkommenden Streitigkeiten Recht sey, heißt ein Jurist, ein Rechtsgelehrter. Er verdient den letztern Namen nicht darum, weil er versteht, was in einem Lande, oder was überhaupt Rechtens ist, denn das weiß der gemeine Mann oft eben so gut, sondern weil er sein Urtheil auf Grundsätze stützet. Das kann der gemeine Mann nicht. Nicht immer wird nun zwar ein Rechtsspruch aus den allgemeinsten Grundsätzen des Rechts abgeleitet, sondern gemeiniglich wird er nur auf nähere und nicht so allgemeine gegründet. Allein diese werden nur um deswillen für ausgemacht gehalten, weil sie aus den höchsten Grundsätzen herfließen, und weil sie der Rechtsgelehrte wirklich von denselben herleiten kann. Es kömmt also in der gelehrten Jurisprudenz alles auf die allgemeinsten Rechtsgrundsätze an, und diese werden in einer philosophischen Wissenschaft vorgetragen, welche das Naturrecht heißt. Kein Ausspruch eines Richters, der gegen einen Satz des Naturrechts verstößt, ist ein Ausspruch des Richters d h. des Recht Sprechers; keiner ist ein Ausspruch des Juristen, d. h. des Rechtsgelehrten, der nicht von diesem Rechtsgelehrten

aus

aus den Sätzen des Naturrechts hergeleitet werden könnte.

Hierdurch beweise ich, daß der Rechtsgelehrte seinen Namen nicht verdiene, wenn er nicht Naturrecht versteht; das Naturrecht ist aber eine philosophische Wissenschaft. Der Rechtsgelehrte muß also wenigstens diese einzelne philosophische Wissenschaft verstehen. Gesetzt aber, sie lasse sich nicht gründlich erlernen und bearbeiten, wenn man in andern philosophischen Wissenschaften Fremdling ist, so müßte der Jurist, um des Naturrechtes willen, auch diese andern philosophischen Wissenschaften studiren.

Der Arzt versteht die Kunst, den kranken Körper des Menschen wieder gesund zu machen. Er ist ein Gelehrter, wenn er dieses aus Grundsätzen thut, wenn er wissenschaftlich beweisen kann, daß in diesem Falle, dieses Mittel gebraucht werden müsse. Die Grundsätze aus welchen der Arzt folgert sind aus der Kenntniß des menschlichen Körpers und der vorhandenen Heilmittel genommen. Sie beruhen zwar in der That entfernter Weise auch auf philosophischen Sätzen; allein diese Beziehung der medicinischen Grundsätze zu den philosophischen ist doch zu entfernt, als daß man um desselben willen dem Arzte das Studium der Philosophie anpreißen müßte. Unter die Ursachen aber, welche den Körper krank und gesund machen, gehört auch die Seelenthätigkeit des Menschen. Da nun die Kenntniß dieser Ursachen zu den Kenntnissen des Arztes gehören, die Beschaffenheit der Seelenwirkungen aber in philosophischen Wissenschaften wissenschaftlich untersucht werden, so muß der Arzt wenigstens diese philosophischen Wissenschaften verstehen, und um ihretwillen vielleicht auch die andern.

Also

Also braucht der Arzt als Gelehrter ebenfalls Philosophie.

Die Pflicht des Theologen ist, die Menschen über ihr Verhältniß zur Gottheit zu unterrichten. Er muß also über dieses Verhältniß selbst unterrichtet, und zwar wissenschaftlich unterrichtet seyn, weil er ein Gelehrter zu seyn vorgiebt. Gesetzt auch daß die Belehrung, die er Andern zu geben hat, nicht immer wissenschaftlich seyn müßte. Die wissenschaftlich begründete Einsicht in das Verhältniß der Menschen zu der Gottheit, hat aber manche Schwierigkeit, da Gott ein unsichtbares Wesen, und so weit von dem Menschen entfernt ist. Die Philosophie muß ihren ganzen Reichthum aufbieten, wenn sie wissenschaftlich darthun will, daß wir Gründe haben das Daseyn Gottes anzunehmen, und wenn sie auf eben diese Art, d. h. aus Grundsätzen das Verhältniß bestimmen will, in welchem der Mensch zur Gottheit steht. Es ist daher keiner unter allen Gelehrten, der zu seiner Berufswissenschaft die Philosophie in ihrem ganzen Umfang genauer kennen müßte, als der Theologe, und man könnte sagen, daß es außer der Belehrung, welche die Philosophie über das Verhältniß des Menschen zur Gottheit giebt, gar keine andere wissenschaftliche Belehrung über dieses Verhältniß gebe, wenn nicht die Christen auch den Aussprüchen einer heiligen Schrift Untrüglichkeit beilegten, und für sie also dieses Buch eine zweite Quelle der Belehrung über das Verhältniß des Menschen zur Gottheit wäre. Ein Theologe, d. h. ein Gottesgelehrter, heißt bei uns derjenige, welcher wissenschaftliche, auf Grundsätzen beruhende Ueberzeugung von dem Verhältnisse des Menschen zur Gottheit hat, und diese erfoderlichen Falls auch Anderen wissenschaftlich mittheilen kann. Da nun diese, wenigstens zum Theil

durch Philosophie erhalten wird, so muß auch der Gottesgelehrte Philosophie studiren.

Dies wäre demnach das Verhältniß, in welchem die Philosophie zu den drei am meisten gesuchten und erlernten Wissenschaften steht. Ich könnte auf gleiche Art, und ich hoffe mit eben dieser Deutlichkeit, ihren Einfluß auf andere Wissenschaften, und also die Nothwendigkeit, daß jeder Gelehrte Philosophie verstehen soll, darthun, wenn dieses Verhältniß der Philosophie zu den Wissenschaften der einzige Grund wäre, aus welchem man fodern kann, jeder Gelehrte solle philosophiren können. Allein dieses Verhältniß ist nicht einmal der vorzüglichste Grund meiner Ueberzeugung, daß der Gelehrte Philosophie studiren müsse, sondern ich habe noch einen näher liegenden, und diesen werde ich jetzt anführen.

Der Gelehrte hat nämlich — nicht weil er Gelehrter ist — sondern weil er ein Mensch ist, der sich an das wissenschaftliche Denken gewöhnt hat, ein nothwendiges Bedürfniß, über gewisse Fragen wissenschaftlich begründeten Aufschluß zu erhalten, und dieser wissenschaftliche Aufschluß wird nur in der Philosophie gegeben. Werde ich diese Behauptung so durchführen, daß Sie am Ende meines Briefes überzeugt sind, so habe ich meine Absicht erreicht, und die Philosophie wird Sie unter ihre Verehrer zählen dürfen.

Es giebt gewisse Fragen, gewisse Angelegenheiten des Menschen, über welche der menschliche Geist schlechterdings Auskunft verlangt, und diese so ausführlich und bestimmt haben will, als er sie nur erhalten kann. Wird dieses Bedürfniß nicht befriediget, so entsteht ein

Uebels

Uebelbehagen, eine Verwirrung in dem Menschen, die bis zur Seelenunruhe, und oft bis zur Verzweifelung steigt. Von dieser Art ist z. B. die Frage, ob der Mensch mit dem Tode zu existiren aufhöre, oder ob er noch nach der Verwesung seines Körpers fortdaure. Es ist einem Manne, der zu denken gewohnt ist, ganz unmöglich, diese Frage dahin gestellt seyn zu lassen, er sucht unaufhörlich nach Gründen, aus welchen er sie entweder bejahen oder verneinen kann, und er ist überzeugt, daß so gar die Gründe, aus denen er sich beweisen müßte, es sey mit dem Tode alles aus, und das Grab sey das Ende aller Dinge, ihm willkommner seyn würden, als der Gemüthszustand, in welchem er nicht weiß, was er hierüber denken soll.

Von demselben Interesse ist auch die Frage über das Daseyn Gottes; die Frage, ob ein höchstes Wesen vorhanden sey, welches das Gute sieht und belohnt, und das Böse sieht und bestraft. Auch über diese Frage kann kein Mann von Kopf und Herz in Ungewißheit bleiben. Es hat Menschen gegeben, denen die Ungewißheit ihrer Ueberzeugung über diesen Gegenstand, und das mißlungene Bestreben, aus dieser Ungewißheit herauszukommen, Besinnung und Leben geraubt hat. Freilich würde es eine niederschlagende Entdeckung seyn, wenn man Gründe fände, das Daseyn Gottes zu läugnen, aber ich bin überzeugt, daß sie nur klar und faßlich seyn dürften, um einem denkenden Manne mehr Gemüthsruhe zu verschaffen, als er in dem Zustande des Zweifels und des Schwankens seiner Urtheile finden kann. Es würde ihm Mühe kosten, sich von dem Wonne-Gedanken, daß ein Gott sey, los zu winden, aber er würde bei Sonnenklaren, zum Gegensatze hinreißenden Gründen seine Lieblingsüberzeugung doch verlassen,

wie man sich aus den Armen eines Geliebten reißt, welchen der Tod oder eine andere Nothwendigkeit hinweg nimmt.

Die Betrachtung über die Pflichten des Menschen leitet ebenfalls das Nachdenken unwiderstehlich zu Entdeckung des letzten Grundes derselben. So lieb uns zu gewissen Stunden unsere Pflichten sind, so gerne wir sie nicht selten erfüllen, und so deutlich wir einsehen, daß die Welt ein Schauplatz immerwährenden Wohlseyns werden müßte, wenn jeder von uns seinen Pflichten genau nachkäme; so schwer wird uns doch zuweilen die Erfüllung derselben, und so geneigt sind wir alsdann, einen Augenblick anzunehmen, die Moral sey ein Hirngespinnst, der Sittenrichter ein düsterer, eingeschränkter Kopf, und die Natur verlange, nur das zu thun, was uns nicht schwer ankömmt. Es erheben sich bei den Opfern, welche die Pflicht fodert, Zweifel gegen dieselbe in der menschlichen Seele, und es entsteht ein heißes Bedürfniß, über diese Angelegenheit zur Gewißheit zu kommen, und Gründe zu suchen, die uns entweder von der beschwerlichen Zumuthung des Gewissens frei sprächen, oder zuverläßige Ueberzeugung zu erhalten, die Pflicht sey das heiligste und unverletzlichste von der Welt, und der Mensch handle ganz vernünftig, wenn er die Neigung bekämpft, die ihn von dem Pfade der Pflicht abführen will.

Von etwas geringerem Interesse, aber immer wichtig genug, uns zum Nachdenken einzuladen, ist der Wunsch nach gründlicher Kenntniß der Veränderungen in der Natur. Der Aufschluß, den wir hierüber verlangen, betrifft nicht eigentlich das, was geschieht und geschehen ist, sondern wir wollen vielmehr die Gründe und

Ge-

Gesetze wissen, nach welchen diese Veränderungen erfolgen. Wer kann die Bäume im Frühjahr regelmäßig ausschlagen, das Gras aus seinen Wurzeln alle Jahre hervorsprossen, die ganze Natur im Frühling neu belebt sehen, und in sich die Frage unterdrucken nach welchen Gesetzen das alles erfolge? — Schon vierzig Jahrhunderte lang ist die Beobachtung der Menschen nach dem Himmel gerichtet; schon die Hirten von Babilon sahen, daß Sonne und Mond Ordnung und Regelmäßigkeit in ihrem Laufe beobachten, daß das Firmament wie nach einem Gesetze sich um den Zuschauer zu drehen scheine. Die Majestät einer Sternhellen Nacht hat die Bewunderung, aber auch den Erforschungsgeist der größten und besten Männer auf sich gezogen, und es gelang der menschlichen Denkkraft nach vielen Versuchen, zu entdecken, daß der Mond sich nach demselben Gesetz um die Erde drehe, nach welchem ein Paar Schaumblasen in einem Glase voll Bier nicht in der Mitte des Gefäßes bleiben, sondern wie mit Fäden fortgezogen, an den Rand des Glases eilen. — Wo ist der Mann, der nur irgend einmal gedacht hat, und von sich sagen könnte, daß die Kenntniß der Naturgesetze ihm gleichgültig sey? Wer würde sich bedenken, die Einsichten eines Newton oder Euler zu erwerben, wenn ihm die Möglichkeit sie zu erhalten versichert, und die Gelegenheit dazu angeboten würde?

Verweilen Sie hier einen Augenblick, mein Freund, und fassen Sie das Gesagte näher ins Auge. Sie werden finden, daß es Kenntnisse giebt, die für den Menschen überhaupt Interesse haben, und welche zu erwerben auch derjenige strebt, der entweder, im Besitz eines hinlänglichen Vermögens, gar nicht darauf zu denken braucht, wie er sich Lebensunterhalt verschaffe oder sonst eine

Kunst oder Geschicklichkeit versteht, durch deren Ausübung er Brod erwerben kann. Man schäzt diese Kenntnisse um ihrer selbst willen, und achtet sie darum nicht eben höher, weil manche Leute mit ihnen Unterhalt verdienen. Diese Kenntnisse haben den Glauben an Unsterblichkeit, die Frage über das Daseyn Gottes, über den Grund und die Beschaffenheit unsrer Pflichten, und die Begebenheiten in der Natur zum Gegenstande. Diese Gegenstände sind jedem Menschen ohne Ausnahme unendlich viel werth; noch angelegentlicher aber wünscht der Mann von Kopf und der Gelehrte befriedigenden Aufschluß über sie zu erhalten.

Ich werde auf diese Bemerkung meine Behauptung gründen, daß jeder zukünftige Gelehrte auf der Universität einige Wissenschaften zu lernen hat, die vielleicht in entfernter Beziehung mit seiner Hauptwissenschaft stehen, und eben deswegen von vielen Studirenden selten mit dem gehörigen Eifer und nach dem angemessenem Umfange erlernt werden; die aber desto enger mit dem Interesse des Menschen überhaupt zusammenhängen, und dem Gelehrten, der immer ein Mensch bleibt, aus diesem Grunde nie gleichgültig seyn können. Ich werde nur vorher einen Einwurf beantworten, welchen Sie schwerlich unterlassen würden mir entgegen zu stellen.

„Wenn nämlich, wie behauptet wurde, die erwähnten Kenntnisse für jeden Menschen wichtig sind, so ist „nicht einzusehen warum nicht jeder Mensch sie zu erlangen strebe. Warum, könnte man sagen, fühlt der vernünftige Landmann, und selbst der denkende Handwerker so wenig Bedürfniß Moral und Metaphysik, Physik „und Mathematik zu studiren? Warum sollte der Gelehrte, der kein Philosoph, kein Mathematiker, sondern

„bloß

„blos Arzt, Theologe oder Rechtsgelehrter werden will,
„von diesen Dingen mehr verstehen als der denkende
„Bauer und Handwerker, warum sollte er diesen Wis-
„senschaften mehr Zeit und Eifer widmen, als ihnen
„nach ihrem Verhältnisse zu seiner Hauptwissenschaft ge-
„bührt?

Es hat ehedem Nationen gegeben, und giebt heutiges Tags, sogar unter uns, noch Leute genug, welche in der That nie Auskunft über die erwähnten Fragen verlangten, nie über diese Antwort nachdachten Sie befinden sich, wie es scheint, bei ihrer Unwissenheit wohl, oft besser sogar, als der denkende Kopf, der in seinen Nachforschungen von Zweifel zu Zweifel getrieben, nur selten einen Augenblick Ruhe hat. Man sollte vielleicht nicht ohne Grund vermuthen, das Nachdenken überhaupt so wie das Nachdenken über Gott, über Sittlichkeit und Unsterblichkeit sey eine unnütze, wohl gar schädliche Gewohnheit einiger müssiger Menschen, und verdiene eher vermieden als nachgeahmt zu werden. Da diese Menschen, wie wir sehen, an Liebe zu ihren Pflichten, den andern nicht nachstehen; da ein einfältiger Bauer oft sogar gewissenhafter in Erfüllung seines Versprechens ist, als ein gelehrter und aufgeklärter Mann; so leuchtet wenigstens auf den ersten Blick nicht ein, welche Früchte für unsre Sittlichkeit, welche guten Folgen für die Glückseligkeit Anderer das Nachdenken und die Spekulation über die erwähnten Gegenstände habe. Und hat sie diese nicht; trifft man in dem Leben des denkenden Mannes nicht die Spuhren seines Nachdenkens an, so thut man genug, wenn man das Nachdenken nicht herabsetzt, und Leuten, die nichts wesentlichers zu thun haben, dasselbe als Zeitvertreib hingehen läßt. Ein nothwendiges und

allen Menschen unentbehrliches Geschäft könnte es aber eben so wenig seyn, als das Schachspiel.

Wo es auf Beobachtung und Bemerkung einzelner Thatsachen ankömmt, mein Freund, da gilt Eine Erfahrung so viel als die andern. Es ist aber ausgemacht, daß man den guten und redlichen übrigens aber sehr kurzsichtigen, im Denken ganz ungeübten Menschen, andere gegen über stellen kann, bei denen die Liebe zu ihren Pflichten durch Grundsätze befestiget worden ist, und welche der Bahn ihres Berufs gewissenhaft und mit hellen Augen verfolgen, auf welcher Andere eben so gewissenhaft, aber mehr nach einer Art von wohlthätigem Instinkt fortwandern. Außerdem sagt die Erfahrung auch andererseits, daß Leute aus der letztern Art Gefahr laufen, einmal aus dem Schlummer ihres Geistes zu erwachen, daß sie genöthigt werden, mit der Neigung, welche sich gegen die Pflicht erhebt, einen Kampf zu beginnen, und daß sie dabei mehrentheils unterliegen. Der erste Zweifel gegen das, was sie für Pflicht halten, greift ihr ganzes Wesen an, und findet nirgends eine Gegenwirkung als in dem dunkeln Gefühle, welches nun eben die Rechtmäßigkeit seiner Foderung darthun soll. Gemeiniglich ist es bei solchen Menschen sofort um ihre Seelenruhe, um ihre Glückseligkeit geschehen. Noch glücklich genug, nicht ganz ein Opfer des Lasters zu werden, weihen sie der Tugend einen kalten und unsicheren Eifer. Sind sie einmal in ihrer stillen und nie beunruhigten Ueberzeugung irre gemacht, so haben sie, wie ein Kind, welches eine Schleuße unvorsichtig geöfnet hat, dem Zweifel und den Trugschlüssen nichts mehr entgegenzusetzen, und befinden sich in der Lage eines Schwindelnden, der unversehends an den Rand eines Abgrundes gebracht, unvermeidlich hinabstürzt, weil er nie gelernt hat, der Gefahr mit Muth und Geschicklichkeit zu trotzen.

Doch

Doch — alles dies bei Seite gesetzt; so ist das Vermögen zu denken dem Menschen so natürlich, als die Gabe zu sehen. Es kann allerdings vernachlässiget, es kann aber nicht unterdrückt werden. Kein Mensch ist sicher, daß sein Verstand nie erwachen, und deutliche Einsicht in das Gesetzbuch unsrer Pflichten verlangen werde? Was wäre nun in diesem Falle zu thun? soll man, weil der Fall doch wahrscheinlich ist, desto mehr anwenden, ihn unmöglich zu machen? soll man sich Mühe geben in der Gedankenlosigkeit zu verharren?

Nein, mein Freund, auf die Ankunft eines Starken, dem man nicht zu entfliehen im Stande ist, muß man sich mit Uebung aller Kräfte vorbereiten. Den Trugschlüssen, die sich einst gegen das Gewissen erheben könnten, muß man mit einer gewandten Denkkraft begegnen. Um nicht von dem Verstand irre geführt zu werden, muß man lernen sich desselben recht zu bedienen.

Die Nothwendigkeit über die menschlichen Pflichten nachzudenken, wird um so zuverlässiger eintreten, je mehr ein Mensch in andern Angelegenheiten Gebrauch von seiner Denkkraft macht. Wer durch Beobachtung und Versuche sein Gewerb vervollkommnen, wer mit Werkzeugen arbeiten will, denen seinen Nachdenken mehr Brauchbarkeit und Vollkommenheit gegeben hat; wer über die Verhältnisse mit seinem Nachbar und mit seiner Landesobrigkeit selbst denken, wer seine Wissenschaft an die nothwendigen Gesetze des menschlichen Geistes anknüpfen will, der zieht in seiner Denkkraft einen Riesen groß, welcher einst die Grundveste der Pflichten erschüttern wird, und das moralische Gefühl zu verwirren droht.

Da wir nun das Vermögen zu denken und weiter zu forschen als uns die bloße Wahrnehmung führt, uns nicht gegeben haben, und das Erwachen der Denkkraft gar nicht verhindern können; so dürfen wir das Bedürfniß über die Pflichten und über die damit zusammenhängenden Angelegenheiten des Menschen zu denken, unter die natürlichen Bedürfnisse zählen, welche der Mensch demnach als Mensch hat deren Erwachen vielleicht aufgeschoben, aber nie ganz zurückgehalten werden kann.

Der Grad von Stärke, welchen die Denkkraft überhaupt in jedem Menschen erreicht hat, wird das Maas der Belehrung bestimmen, deren er bedarf um über seine Pflichten mit sich selbst einig zu werden. Wer in dem Zurückgehen von den Wirkungen auf die Ursachen bei der zweiten und dritten Reihe stehen zu bleiben gewohnt ist, der wird auch Aufschluß genug über seine Pflichten und Hofnungen erhalten, wenn er nur etwas Einsicht mehr hat, als jener, der gar nicht denkt. Wer aber die entfernteren, die letzten Gründe der Dinge zu erforschen strebt, und mit seinem Nachdenken bis zu den höchsten Principen emporzukommen sucht, der wird auch über seine Pflichten und Hofnungen ein Resultat erwarten, welches die Frucht der tiefsten Forschungen, und durch die höchsten Principien bewährt ist.

In dem letztern Falle befindet sich der Gelehrte. Was er weiß weiß er aus Principien, und zwar aus den letzten Principien, zu denen das Nachdenken kommen kann. Ein Todesurtheil, welches der Rechtsgelehrte fället, muß er aus den letzten Gründen des Rechtes herleiten können, wenn er seinen Namen verdienen will. Sich auf den Willen des Gesetzgebers, auf den Ausspruch des Gesetzbuches zu berufen ist für den gelehrten Juristen zu

wenig

wenig. Man kann ihn fragen, warum dieses Buch, warum der Wille des Regenten für die Unterthanen verbindend sey? und mit dieser Frage kömmt die Untersuchung in das Naturrecht, und wird erst in den feinsten Begriffen von Recht überhaupt das finden, was sie zu finden verlangt.

Auf ähnliche Weise kann die gemeinste Pflicht, zu welcher wir dermalen nicht aufgelegt sind, in Anspruch genommen, und sie muß von der Denkkraft vertheidiget werden. Aber die Untersuchung ist sofort auf das Gebiet der Moral gebracht, und diese entscheidet nur aus den letzten und subtilsten Begriffen von Pflicht.

In beiden Fällen ist es eine philosophische Wissenschaft welche die Foderungen der Wißbegierde, wenn diese von einem Gelehrten geäußert wird, befriediget. Denn der Gelehrte ist gewohnt nach den letzten Gründen zu fragen, und diese liegen diesmal innerhalb den Grenzen der Philosophie. Diese und ähnliche Nachforschungen betreffen aber Gegenstände, welche für den Menschen überhaupt Interesse haben, folglich kann sie der Gelehrte nicht abweisen, weil er Mensch ist. Ein Bedürfniß aber, das nicht abgewiesen werden kann muß befriediget werden. Folglich kann manches menschliche Bedürfniß des Gelehrten nur durch Philosophie befriediget werden.

Dritter Brief.

Sie haben dem Inhalte meiner vorhergehenden Briefe Ihren Beifall gegeben, mein Freund, und sind also mit mir darüber einig, daß die Philosophie einem Gelehrten unentbehrlich sey. Weil nämlich der Gelehrte ein Bedürfniß, das er als Mensch hat, nicht anders befriedigen kann, als durch Philosophie.

Sie haben hierauf von der Unabweislichkeit des Bedürfnisses zu philosophischen Kenntnissen ganz richtig auf die Nothwendigkeit diese zu erwerben geschlossen, und weisen den Vorlesungen über Philosophie eine sehr ehrenvolle Stelle in dem Plane Ihres Studirens ein. Nur theilen Sie mir eine Bedenklichkeit mit, deren Erörterung so sehr auf meinem Wege liegt, daß ich diesen Brief mit derselben anzufüllen gedenke.

Da nämlich, wie Sie mir melden, die Lehrer der Philosophie auf der Universität, auf welcher Sie leben, in zwei philosophische Schulen getheilt sind, deren Lehrmeinun-

meinungen einander zum Theil widersprechen, und es daher nothwendig scheint, daß man bei den Lehrern einer jeden Parthei den ganzen Curs der Philosophie, und mithin diese so gut als zweimal höre, Ihre Studirzeit aber hiezu nicht lang genug seyn möchte; so fragen Sie mich, ob Sie wohl die Lehrer der ältern oder der neuern Schule zu wählen hätten. Ich will Sie, ehe ich meine Meinung hierüber sage, in den Stand setzen, die Gründe meines Raths zu beurtheilen, und muß daher vor allen Dingen etwas über die Absicht, in welcher man auf der Universität Philosophie studiren kann, sagen.

Die philosophischen Wissenschaften haben das eigenthümliche, daß nicht der bloße Besitz der Kenntnisse, welche den Inhalt derselben ausmachen, den Vortheil gewährt, den man von ihnen erwartet. — Ich ersuche Sie, auf diesen Satz aufmerksam zu seyn, er wird die Basis meiner folgenden Behauptungen ausmachen.

Die historischen Wissenschaften zeigen deutlicher als alle andere, was das bloße Wissen historischer Thatsachen, und eben deswegen das bloße Anhören oder Lesen historischer Vorträge für Vortheil gewähre. Wenigstens sind mir die Erfahrungen, die ich an mir selbst hierüber zu machen Gelegenheit fand, so belehrend geworden daß ich glaube auch Ihnen dieselben hier mittheilen zu dürfen. In den juristischen Wissenschaften, denen ich auf der Universität besonders oblag, glaubte ich vieles höchst uninteressant, unverständlich und unzusammenhängend zu finden. Diese Bemerkung drang sich mir bei dem Studium der neueren deutschen Rechte nicht weniger auf, als bei dem Studium des alten römischen Rechts. Es schien mir unmöglich einen klaren und vollständigen Begriff von den so verschiedenen in Deutschland geltenden Rechten,

ten, von der so künstlichen Verfassung der verschiedenen Theile unsers Vaterlandes, von den so verwickelten Verhältnissen des ganzen Reiches zu erhalten, nachdem mir nur in juristischen Kollegien Bruchstücke von Kenntnissen darüber gegeben worden waren. Aber alle meine Wünsche wurden befriedigt, alle Fragen beantwortet, da ich endlich eine pragmatische Geschichte unsers Vaterlandes hörte. In den Thatsachen welche der Lehrer vortrug, fand ich den Grund und den Zusammenhang von allem, was ich vorher nicht zu vereinigen wußte, und ich wurde endlich gewahr, was für große Vortheile für meine juristischen Wissenschaften der Besitz historischer Kenntnisse gewähre, und wie, bloß dadurch, daß man mir gesagt hätte, was geschehen war, meine Vorstellungen Licht erhielten. Es bedurfte keines Raisonnements weiter, ich wußte nun was geschehen war, und das Geschehene ist der Grund von dem Vorhandenen. Ich getraute mir nun, jedem der sich mit mir in ähnlicher Unwissenheit über die Reichsverfassung und über die Art der Gesetzgebung unsers Vaterlandes befände, durch einigen Unterricht in der Reichsgeschichte, zu deutlicher Einsicht über dieselbe zu verhelfen. — Kurz, alle diese Bedürfnisse befriedigte mein Lehrer dadurch, daß er mir etwas sagte, was ich vorher nicht gewußt hatte. Eine eben so zusammenhangend abgefaßte Geschichte der Deutschen, die ich in einem Buche gelesen hätte, würde mir auch diesen Dienst erwiesen haben.

Weit weniger wurde ich in einer Vorlesung über Metaphysik befriedigt, welche ein Lehrer vortrug der an Ruhm seines Namens, an Deutlichkeit und Sorgfalt im Vortrag meinem verdienstvollen Lehrer in der Geschichte durchaus nichts nachgab. Hunderte von Zuhörern saßen fest, wie angeschmiedet, und horchten auf seine Reden mit

Unruhe

Unruhe und Neugierde. Mich trieb ein drückendes Bedürfniß in diese Vorlesungen. Zweifel an der Vorsehung hatten sich meines Innersten bemächtigt, der Friede der Seele war aus meinem Herzen entflohen, ich möchte sagen, alle Theile meines Wesens waren aus einander gegangen. Meine Unruhe glich an Größe der Aufmerksamkeit, die ich dem Vortrag meines Lehrers widmete. Keine Zergliederung eines Begriffs, keine Demonstration eines Satzes, keine Folgerung aus dem Vorhergehenden gieng für mich verlohren. Endlich nahte die gehoffte Stunde, wo mein Zweifel aufgelöst, mein Kopf befriediget, mein Gemüth beruhigt werden sollte. Ein Paar Schlüsse machten die ganze Demonstration aus. Sie wurden wie mit Feuerflammen in meine Seele geschrieben, und einige Tage schien die Wißbegierde befriedigt. Ich wiederhohlte fast in jedem Augenblicke die Schlüsse, kein Wort schien mir unverständlich, kein Begriff undeutlich — aber leider! half mir die öftere Wiederhohlung nur zu dem Geständniß daß das Ganze, so zusammenhängend es auch war, für mich keine Beweiskraft hatte. Ich fiel, bekümmerter als vorher, in meine Zweifel zurück, und habe sie lange hernach, durch anderwärts erhaltene Aufschlüsse erst heben können.

Wie sonderbar! sagte ich oft zu mir selbst. Ich habe den Vortrag meines Lehrers verstanden, so gar seine Worte sind mir noch im Gedächtniß. Ich kann seinen Beweis für das Daseyn Gottes an den Fingern hersagen; ich weiß also alles was er vorgebracht hat, und was ich vorher nicht wußte, und doch kann ich mit diesen Kenntnissen nichts anfangen Sie klären mir nichts auf, sie machen mir nichts begreiflich, sie heben meine Zweifel nicht einmal.

So viel Unterschied fand ich zwischen historischen Kenntnissen und zwischen philosophischen. Man kann alles gelernt haben was Aristoteles und Cartesius und Locke und Leibnitz lehrten, und die Lehrsätze dieser großen Männer können doch nur wie ein toder Schatz in unserm Gedächtnisse liegen, wenn nicht noch etwas hinzukömmt, das sie für uns brauchbar macht.

Der bloße Besitz philosophischer Kenntnisse hilft also dem Bedürfniße des Menschen wenig oder gar nicht ab, und die erste Folgerung, die ich hieraus ziehe, ist diese, daß die bloße Erwerbung philosophischer Kenntnisse nicht die einzige und nicht die Hauptabsicht sey, in welcher man Philosophie auf der Universität studiret.

Dasjenige aber, was zu dem Besitz philosophischer Kenntnisse hinzukommen muß, wenn sie Nutzen für uns haben sollen, ist die Ueberzeugung, daß diese Kenntnisse gegründet sind, oder mit andern Worten — die Ueberzeugung, daß die Sätze welche man im Kopfe hat, wahr sind. Diese Ueberzeugung kann uns kein Schriftsteller, und kein Lehrer geben, sondern jeder Mensch bringt sie selbst in sich hervor, und sie ist die Frucht des eigenen Nachdenkens und Beobachtens. Einer meiner vertrautesten Freunde fand in eben dem Beweise für das Daseyn Gottes, der mich nicht befriedigen konnte, die höchste Evidenz, sein späteres Nachdenken bestätigte, wie er mir versicherte, denselben von Tag zu Tage. Diesem Manne also nützte der Beweis, denn bei ihm kam die Ueberzeugung hinzu, daß er wahr sey; mir, der ich ihn eben so gut kenne, nützt er nicht, denn ich bin überzeugt, daß er nicht richtig ist.

Diese Ueberzeugung ist aber die Frucht des Nachdenkens. Das Nachdenken setzt nun zwar zum Theil bloß natürliches Talent voraus, allein man kann auch von Andern denken lernen, und man thut wohl, die Gelegenheit denken zu lernen, nicht zu versäumen. So nothwendig daher einem Gelehrten Philosophie ist, so nothwendig ist für ihn diejenige Art des Nachdenkens, welche die philosophischen Kenntnisse für ihn erst brauchbar macht, so wesentlich ist die Pflicht sich in dieser Art von Nachdenken Fertigkeit zu verschaffen.

Ich werde diese Art des Nachdenkens philosophisches Denken oder Philosophiren nennen, und glaube daß das philosophiren lernen, oder die Erwerbung der Fertigkeit im philosophischen Denken, die Hauptabsicht des Studiums der Philosophie auf der Universität sey.

Philosophiren heißt mir also vor der Hand nichts anders als Nachdenken, Gründe, Verhältnisse, Verbindungen aufsuchen: das philosophische Nachdenken hat aber zwei Eigenschaften, an welchen es von jedem andern Nachdenken unterschieden wird; es betrifft (erstlich) nur Gegenstände, welche die menschliche Natur unmittelbar angehen, und (zweitens) man kann sich philosophische Sätze nur denken, sie keineswegs durch bildliche Zeichen ausdrücken, wie z. B. in der Mathematik und insbesondere in der Geometrie geschieht. Ich behaupte damit keineswegs, daß man philosophische Sätze nicht aufschreiben, nicht in Worte einkleiden könne; das kann man allerdings, allein die Vorstellungen selbst, welche der Philosoph im Kopfe hat, kann man nicht abzeichnen, nicht in der Anschauung darstellen, wie der Geometer z. B. einen Triangel hinzeichnet. Es gienge an, daß zwei Menschen von welchen keiner des andern Sprache versteht, einander geometrische Sätze vortrügen, aber philo-

losophische Behauptungen können sie einander unter diesen Umständen nicht mittheilen. — Sie werden das hier berührte späterhin in der Behauptung der Philosophen wieder finden, daß Philosophie Wissenschaft aus bloßen Begriffen sey, Mathematik aber ihre Begriffe construire, d. h. in der Anschauung darstelle.

Hieraus ist nun zu begreifen, daß das Nachdenken in der Mathematik zwar eine sehr gute Vorbereitung auf das philosophische Nachdenken, auf das Philosophiren seyn werde, daß aber der größte und glücklichste Mathematiker um deswillen noch kein Philosoph ist, weil er ein guter Mathematiker ist. Der Mathematiker hat mit dem Philosophen weder den Gegenstand noch die Art des Nachdenkens, sondern nur das wissenschaftliche, das zusammenhangende Denken gemein, und ein Gelehrter in was immer für einer Wissenschaft, der auch auf Befriedigung seines menschlichen Bedürfnisses bedacht ist, hat die Verbindlichkeit zu philosophiren, und muß die Gelegenheit, philosophiren zu lernen ergreifen, so bald sich ihm dieselbe darbietet.

Diese Gelegenheit ist auf jeder Universität vorhanden, und da, wo Sie leben, besser als irgendwo. Benutzen Sie dieselbe, und hören Sie den ganzen Curs der Philosophie; hören Sie ihn in keiner andern Absicht, als um philosophiren zu lernen. Der Vortrag des Lehrers kann auf zweierlei Art dazu verhelfen. Nämlich dadurch, daß Sie in Gedanken dem Raisonnement des Lehrers nachgehen, und dann, durch einige besondere Wissenschaften, welche die Klippen, die das Philosophiren antreffen könnte, anzeigen und vermeiden lehren.

Was

Was den ersten Vortheil betrifft, so gewährt ihn jeder Philosoph der konsequent denkt, und angemessene Ausdrücke für seine Begriffe wählt. Man lernt von ihm ungefähr so viel, und auf eben die Art, als man durch bloßes Zusehen bei einem Mahler zeichnen lernen kann. Die Betrachtung eines Gemähldes sagt uns gleichsam in undeutlichen Gefühlen, was der Mahler eigentlich zur Absicht habe, und die Geschicklichkeit und der Anstand mit welchem er Arm und Pinsel zu führen weiß, kömmt uns bei unsern ersten Versuchen ihm nachzuahmen, vortrefflich zu statten. Es ist wahr, man wird durch das bloße Zusehen kein Meister, allein das Zusehen bei einem Meister erleichtert doch die Fortschritte in der Kunst. So ist es gerade mit dem Philosophiren bewandt Man lese die Schriften eines Selbstdenkers, und verfolge mit Aufmerksamkeit die Reihe seiner Schlüsse, so wird die Fertigkeit nachzudenken der Lohn unsrer Anstrengung seyn. Ein Vortheil, der sogar noch dann erhalten wird, wenn wir in das Resultat des Verfassers auch nicht einstimmen. Mit dem Anhören philosophischer Vorlesungen verhält es sich eben so. Ein gründlicher Lehrer wird gründliche Schüler ziehen, und sich Verdienste genug um diese erwerben, wenn auch kein einziger unter ihnen späterhin das System seines Lehrers durchgängig annehmen sollte. Das Philosophiren ist eigentlich bestimmt ein gemeinschaftliches Gut aller Denker zu werden, nicht die Philosophie dieses oder jenes Mannes.

Aber es giebt auch einige Wissenschaften, welche dem Philosophirenden Regeln zu sicherem Fortschreiten an die Hand geben, und welche einem Gelehrten, der philosophiren will, unentbehrlich sind. Die erste von diesen Wissenschaften ist die Logik. Was in dieser Wissenschaft vorgetragen wird, kann zwar nicht positiv beitra-

gen, Wahrheit zu entdecken, aber man ist durch Befolgung der logischen Regeln theils gegen Irrthum gesichert, theils ist die Logik ein Prüfstein, an welchen eigene Entdeckungen und die Resultate fremder Philosophie gebracht werden können. Finden sich an diesen Resultaten Merkmale, von welchen die Logik beweist, daß sie bei der Wahrheit nicht vorhanden seyn dürfen, so sind sie jederzeit unrichtig; bestehen sie aber mit den Regeln der Logik, so können sie richtig seyn. — Dies sind zwei Vortheile, welche das Studium der Logik ertheilt; ein dritter besteht darinn, daß der Umgang mit den Sätzen derselben vortreffliche Uebung im Denken gewährt. Die Grundsätze der Logik haben eine Evidenz, welche der Evidenz der Geometrie nahe kömmt, und dies ist bei philosophischen Wissenschaften ein großer Vorzug. Das Nachdenken geht besser von statten, wenn man, wie am hellen Tage, sieht, kein Schritt sey bisher aus dem Wege heraus gethan worden.

Eine zweite Wissenschaft, die einige beim Philosophiren vorkommende Klippen vermeiden lehrt, heißt Kritik der reinen Vernunft. Ich werde etwas weiterhin Gelegenheit haben Ihnen diese noch nicht lange vorhandene Wissenschaft genauer bekannt zu machen; ich mußte sie hier nur nennen, um von dem eigentlichen Nutzen sprechen zu können, welchen das Studium derselben hat. Auch die Kritik lehrt gewisse Merkmale kennen, die einen Satz, bei welchem sie angetroffen werden, zu einem unwahren machen, und zu der Behauptung berechtigen: ein Satz, der diese Eigenschaften hat, ist jederzeit falsch; wenn er sie nicht hat, so kann er wahr seyn. Die Kritik lehrt, wo man Aufschlüsse über das Daseyn Gottes, über Unsterblichkeit und Willensfreiheit nicht zu suchen habe, und erspart dem, der ihr Raisonnement gegründet

gründet findet, manche Zeit und manchen vergeblichen Versuch.

Diese Wissenschaft — die Kritik der reinen Vernunft — ist es, welche die Philosophen Deutschlands gegenwärtig in zwei Parteien theilt, und diese Theilung verursacht selbst studirenden Jünglingen einige Verlegenheit. Ohne in den Wahn zu fallen, daß ich über die Sache selbst absprechen wollte, werde ich Ihnen hier kürzlich mittheilen, was ich darüber denke, und was Ihre eigene Beurtheilung der Sache erleichtern wird.

Es ist eine auffallende Thatsache, daß die Philosophen von jeher einander so gewaltig widersprochen haben. Was diesem ausgemachte Wahrheit ist, das leugnet jener, und beide geben vor, ernstlich und lang über ihre Behauptungen nachgedacht, und dieselben auf das beste begründet zu haben. Die Sache wird um so viel sonderbarer und unerklärlicher, weil man ihnen dieses allerdings zugestehen muß, indem man beide Gegner gleich an Unbefangenheit, gleich an Scharfsinn findet, wenn man ihre Schriften liest. — Diese Thatsache hat der Verfasser der Kritik der Vernunft, der Stifter der kritischen Philosophie, daraus erklärt, daß die Denkkraft des Menschen, oder die Vernunft über gewisse Dinge z. B. über das Daseyn Gottes, über Unsterblichkeit u. d. gl. gar nicht so entscheiden könne, wie sie es z. B. über die Frage kann; was die Ursache des Regens ist, und ob jede Veränderung eine Ursache haben müsse? Er hat seine Behauptung mit Gründen versehen, und die Sache so umständlich ausgeführt, daß man mit Recht dafür hält, er habe eine eigene philosophische Wissenschaft aufgestellt. Alle Weltweisen vor ihm hatten über die Fragen, deren Beantwortung man weder beweisen noch

widerlegen kann, entweder bejahend oder verneinend geantwortet, hatten ihre Antworten zu beweisen gesucht, und waren nicht darauf gefallen, ob die menschliche Vernunft auch im Stande sey, so positive Auskunft darüber zu geben. Viele noch jetzt lebende Philosophen glauben ebenfalls, daß der Vernunft des Menschen dieses möglich sey, halten aber die Untersuchung dieser ihrer Voraussetzung für überflüssig, und behaupten, daß Kant, der diese vorgenommen hat, ein unnützes und unbelohnendes Geschäft gewählt habe. Weltweise, die das letztere annehmen, können Philosophen aus der alten Schule heißen, und diejenigen welche glauben, man müsse, um über gewisse Wahrheiten bejahend oder verneinend entscheiden zu dürfen, vorher beweisen, die Vernunft könne über sie etwas ausmachen, will ich Philosophen aus der neuern Schule nennen.

Ich glaube, daß auch Ihnen, mein Freund, der Gedanke, über ungewöhnliche Dinge nicht eher zu entscheiden, als bis man gewiß weiß, es lasse sich etwas über dieselben ausmachen, sehr vernünftig vorkommen werde, und daß Sie zu einem Mann, der demselben gemäß lehrte, Zutrauen fassen würden. Man frage einen noch so verständigen Landmann um seinen Beweis vom Daseyn Gottes; er wird stocken, und nichts befriedigendes vorzubringen wissen. Ein deutlicher Wink, daß dieser Beweis sehr tief liegen müsse, und ungewöhnliche Kenntniß und Talente voraussetze. Es wird also immer ein außerordentliches Unternehmen seyn, einen solchen Beweis aufzustellen, und das Unternehmen wird um so bedenklicher, weil man Beispiele von Selbstdenkern hat, die das Gegentheil von dem fanden, was sie suchten. Auf alle Fälle also ist es gewagt hierüber zu spekuliren, diese Spekulation selbst ist eine ungewöhnliche Arbeit,

und

und der Gedanke vorher zu unterſuchen, ob man auch zu dem Ziel werde gelangen können, iſt gar ſehr zu billigen.

— — verſate diu, quid ferre recuſent,
Quid valeant humeri. — —

Dieſer weiſe Ausſpruch des einſichtsvollen Dichters iſt ſchon ſo oft wiederhohlt worden, und verdient es ohne Einſchränkung ſo ſehr, daß ich gar kein Bedenken trage ihn auch den Philoſophen als unverletzliche Maxime zu empfehlen. Es haben auch einige unter ihnen ſie ſchon zu befolgen geſucht, und es war mir ſehr angenehm, von einem gründlichen Denker *) dem Eingang einer Unterſuchung über das Daſeyn Gottes folgende Worte vorgeſetzt zu ſehen: „ich muß vor allem meinen „Blick auf mich ſelbſt werfen, um das Werkzeug kennen zu lernen, deſſen ich mich bediene, damit ich erfahre, wie weit ich mich auf daſſelbe werde verlaſſen „können.“

Weil ich nun kaum etwas weiß, was dem Philoſophen mehr anzurathen wäre, als Behutſamkeit und Ueberlegung, ſo trage ich kein Bedenken, Sie zu den Philoſophen der neuern Schule zu weiſen. Es iſt wahr, man kann ein gefallendes Schild aushängen, und anders handeln als man vorgiebt; man kan von Kritik und kritiſchen Verſuchen ſprechen, und dreiſte entſcheiden; allein ich hoffe und glaube, daß die kritiſchen Philoſophen, welche Sie hören, des Namens den ſie angenommen haben, eingedenk ſeyn werden, und in dieſem

*) J. J Rouſſeau im Glaubensbekenntniß des Vikars von Savoyen.

Fall wüßte ich Ihnen keine beſſeren Lehrer anzurathen. Mein Rath kann die Weltweiſen der ältern Schule um deswillen nicht beleidigen, weil ich darum nicht aufhöre ihre Verdienſte anzuerkennen, daß ich geſtehe, eine Maxime, welche ſie nicht befolgen, ſcheine mir befolgenswerth, und daß ich gegenwärtig auf Geheiß meiner Pflichten als Freund, ſage, was ich denke.

Uebrigens verträgt ſich der Rath, den ich Ihnen gebe, mit der Abſicht, in welcher Sie die Hörſäle der Philoſophen beſuchen werden, vortrefflich. Sie wollen philoſophiren lernen, und Kenntniſſe ſammeln, welche Sie durch fortgeſetztes Nachdenken einſt zu den Ihrigen machen können. Ob Sie bei dieſem oder bei jenem Ihre Abſicht erreichen werden, das iſt vor angeſtelltem Verſuche nicht mit Zuverläſſigkeit zu beſtimmen. Denn wer will wiſſen, wohin einſt Ihre Ueberzeugung Sie führen werde? Die Hälfte Ihrer Abſicht — philoſophiren zu lernen — erreichen Sie alſo bei jedem, der gründlich und folgerichtig denkt, und ſeine Gedanken deutlich vorträgt. Wäre dieſe einzige Rückſicht zu nehmen, ſo wäre bloß der Vortrag zu unterſuchen und auf die Ueberzeugung und die Denkmethode des Lehrers gar nicht zu achten. Allein auch die zweite Hälfte der Abſicht verdient Erwägung. Es iſt beſſer Kenntniſſe zu ſammeln, die man mit der Zeit für richtig erkennen, und annehmen könne, als ſolche, gegen die ſich nach der Hand die Ueberzeugung kehret. Hier iſt es wohl gethan, das Syſtem zu wählen, welches der Wahrſcheinlichkeit nach, das gegründetſte ſeyn müßte. Und dieſe möchte wohl zum Vortheil desjenigen entſcheiden, deſſen Urheber kein Urtheil wagt, bevor er nicht die Befugniß zu demſelben dargethan hat.

In den Vorlesungen selbst ist weiter nichts nöthig als Aufmerksamkeit, und ununterbrochenes Anhören. Außer denselben lesen Sie das aufgeschriebene oder die Schriften des Lehrers selbst, fleißig und wiederhohlt durch. Findet sich Gelegenheit über die vernommenen Sätze mit andern zu sprechen, so thun Sie wohl, dieselbe zu benutzen; zu einem wirklichen Streite aber lassen Sie es nie kommen. Der Gegenstand des Streites entwischt, so bald die Köpfe warm, und die Zungen geläufig werden. Es ist unmöglich aus einem Streit etwas zu lernen, in welchen man selbst verwickelt ist. Es geschieht aber gemeiniglich, daß das gegenseitige Zutrauen geschwächt, die Zuneigung lau, und die Freundschaft, die sich knüpfen wollte, bey vorkommenden Streitigkeiten zerrissen wird. Wahrheit und Leidenschaft sind getrennt wie Himmel und Erde. Nie findet man beide beisammen, sie vertreiben einander unvermeidlich.

Wem das Talent zu philosophiren verliehen ist, dem kann ich keine andere Lage wünschen, als Ruhe von innen und außen. Wo keine verbothene, niedrige Neigung die Ruhe der Seele unterbricht, wo das Leben in Unbefangenheit des Geistes hinfließt wie ein stiller und klarer Bach, wo verzehrende Leidenschaften ferne sind, da gehen helle und klare Ueberzeugungen hervor, da findet die Denkkraft leichtes Spiel sie zu reihen und unter einander zu ordnen, da wird unvermerkt System und Harmonie entstehen, wie die Keime der Gewächse ohne Geräusch von der Frühlingssonne hervorgelockt werden. Die Evidenz, von welcher philosophische Wahrheiten begleitet sind, ist nicht weniger Folge eines wohlgeordneten Begehrungsvermögens, als sie Frucht einer gereiften Denkkraft ist. Und es ist nicht wenig erfreuend, zu wissen, daß ein schön geführter Lebenswandel zur Aufklärung

klärung des Geistes eben so viel beiträgt, als ein langes Streben nach Kenntniß und Einsicht.

Werden Sie noch diesen neuen Bewegungsgrund nöthig haben, mein Freund, Aufmerksamkeit auf Erfüllung Ihrer Pflichten zu wenden, sich von zerstreuenden Gesellschaften, und zeitverzehrenden Belustigungen frei zu erhalten, und durch eine richtig berechnete Oekonomie den Geist vor drückenden Sorgen zu bewahren?

Vierter Brief.

Das Wort Philoſophie bedeutet Liebe zur Weisheit. Philoſoph heißt alſo ein Mann, der die Weisheit kennt und ſie übet. Beides liegt in dem Worte: lieben. Man kann nichts lieben, wenn man es nicht einmal kennt, und man kann nicht ſagen, daß man es liebet, wenn man nicht auch ſo handelt als wenn man es liebte. Wer ſich z. B. für einen Liebhaber der Muſik ausgeben wollte, und gar kein Inſtrument ſpielen lernte, zu keiner Muſik käme, und kaum eine Arie trillern könnte, dem würde man nicht glauben, was er ſagt. Eben ſo wenig würden wir uns bereden laſſen, ein gewiſſer Mann ſey ein Menſchenfreund, wenn er keinen Nothdürftigen unterſtützet, und den Leuten wohl gar ſchadet oder Unrecht thut.

Wer alſo eine Sache liebet, der muß auch ſeinem Vorgeben gemäß handeln.

Aus den bloßen Handlungen aber kann man doch auch noch nicht mit Sicherheit ſchließen, daß ein Menſch die

die Sache selbst liebe, die er zu lieben scheinet, sondern, um dieses gewiß zu wissen, muß man überzeugt seyn, daß er auch den Werth dessen, was er zu lieben scheinet, kenne. Man kann daher einen Menschen, der alle Concerte besucht, und seine Zeit am Claviere zu bringt, so lange noch nicht mit vollem Rechte Liebe zur Musik beilegen, als man nicht gewiß weiß, daß er keine Absichten habe, zu deren Erreichung ihm die Musik, oder vielleicht auch nur die Meinung, er liebe die Musik, als Mittel, diene Denn wäre eines von diesen der Fall, so liebt er nicht die Musik, sondern das, wozu sie ihm verhelfen soll. Zur unverdächtigen Liebe einer Sache gehört also dreierlei. Der Liebhaber muß erstlich die Sache kennen, er muß zweitens ihr selbst einen Werth beilegen, und drittens seine Verehrung durch Handlungen zeigen.

Ein Philosoph, ein Liebhaber (Verehrer der Weisheit, muß daher a) wissen was Weisheit ist er muß b) wissen was Weisheit werth ist, und c) so handeln, daß andere schließen können, er kenne und schätze die Weisheit. Von diesen drei Bedingungen kann einem Mann, der Philosoph heißen will, keine nachgelassen werden.

Was ist nun aber Weisheit?

Das Leben des Menschen gleicht einem verwickelten Spiele. So wie man in diesem, z. B. in dem Schachspiele, eigentlich nur eine einzige Absicht hat, diese aber nicht erreichen kann, wenn man vorher nicht andere Absichten sich vorsetzt und erreichet, so geht es auch in dem menschlichen Leben. Der Mensch strebt nach etwas, und dies zu erreichen ist seine Hauptabsicht. Allein er muß eine Menge von Planen und Absichten erschaffen, und diese ausführen, ehe er an das letzte Ziel gelangt. Das

durch

durch wird nun das Leben des Menschen ein sehr verwickeltes Geschäft. Die Erreichung einer untergeordneten Absicht scheint oft nur dann möglich, wenn man die Hauptabsicht aufgiebt. Tritt nun dieser Fall wirklich ein, so entschließt man sich zu einem oder zu dem andern. Man rettet entweder eine Figur, entblößt aber eine Seite, und verliehrt das ganze Spiel, oder man sucht das letztere zu verhüten, und verliehrt lieber eine einzelne Figur. Den letztern Entschluß wird ein weiser, ein verständiger Schachspieler fassen.

So uneigentlich auch der Ausdruck: weise, gebraucht seyn mag, wenn man, wie hier geschieht, einem Spieler Weisheit beilegt, so leicht führet dieses Beispiel, wie mir dünkt, auf den Begriff von Weisheit überhaupt hin. Weisheit überhaupt bestünde nämlich darinne, daß man bei seinen Handlungen nie den Hauptzweck aus den Augen verliere, sondern diese entweder überhaupt so einrichte, daß man nie nöthig habe eine untergeordnete Absicht um die Hauptabsicht hinzugeben, oder wenn dieser Fall je vorkäme, daß man die Hauptabsicht auf Unkosten der untergeordneten durchsetze. Wer mit so viel Ueberlegung handelt, daß er nicht in den Fall kömmt, eine Absicht der andern aufzuopfern, der handelt klug und weise zugleich; wer aber Muth und Selbstbeherrschung genug hat, eine untergeordnete Absicht, der Hauptabsicht wenn beide nicht zugleich erreicht werden können, aufzuopfern, der handelt bloß weise.

Weisheit des Menschen, menschliche Weisheit, besteht also darinne, daß der Mensch die letzte Absicht, die er als Mensch hat, und also weder fahren lassen kann noch darf, unverrückt vor Augen behalte, und auch nicht einmal den Versuch mache, sie einer untergeordneten

auf

aufzuopfern. Ganz aufopfern kann der Mensch die lezte Absicht nicht, denn die Natur hat sein Wesen so eingerichtet, daß er sie zu erreichen streben muß. Aber so handeln, als ob er die Hauptabsicht ganz aufgäbe, kann der Mensch allerdings, und dies eben ist das Gegentheil von der menschlichen Weisheit.

Da der Philosoph ein Mensch ist, so ist die Weisheit, welche Er verehrt, diese menschliche Weisheit, und man handelt als Philosoph, wenn man nie den Versuch macht, den letzten Zweck des Menschen einer untergeordneten Absicht aufzuopfern. Zur Philosophie wird also erfodert

1) daß man wisse, welches der letzte Zweck des Menschen sey.

2) Daß man diesen Zweck zu schätzen wissen.

3) Daß man dieser Einsicht gemäß handle.

Da man die Kenntniß eher besitzen muß, als man darnach handeln kann; so ist die Erwerbung der Kenntniß, die zur Weisheit des Menschen gehört, das erste, was derjenige erwerben muß, der Philosoph werden will.

Jede Erkenntniß — ich meine hier die Erkenntniß, die vor allen andern diesen Namen wegen der Zuverläßigkeit, von welcher ihr Besitz begleitet ist, verdient — jede Erkenntniß wird erworben, entweder durch Anwendung des Verstandes (des Wahrnehmungsvermögens) oder des Denkvermögens (der Vernunft). So wird auch philosophische Erkenntniß d. h. die Kenntniß der menschlichen Weisheit sowohl durch Anwendung des Verstandes, als der Denkkraft erhalten.

Da

Da der Begriff von Weisheit, von Weisheit des Menschen ein sehr abstrakter Begriff ist, und ich besorgen muß, Sie möchten mit diesen Worten nicht gerade den Sinn verbinden, welchen ich damit verbinde, so werde ich von meinen künftigen Untersuchungen etwas vorausnehmen, um bestimmt angeben zu können, was ich für das letzte Ziel des Menschen halte, und wie nach dieser Voraussetzung eine weise Handlung beschaffen seyn muß.

Ich erinnere mich, bei Ihnen, mein Freund, und bei Andern schon mehrmals eine Art von Unwillen wahrgenommen zu haben, wenn von Leuten erzählt wurde, die sich keinen ihrer Wünsche zu versagen brauchen, und wirklich auch nicht versagen, sondern von den Gütern, die ihnen durch Erbschaft und andere glückliche Ereignisse zugefallen sind, jeden Gebrauch machen, den ihre Neigung und ihre Leidenschaft fodert. Sie schlafen auf seidenen Betten, sie wohnen in prächtigen Häusern, genießen die schmackhaftesten Speisen, die köstlichsten Weine, und eilen in ihren glänzenden Wägen von einer Lustbarkeit in die andere. Nicht selten ist dieser Freudenrausch mit Fühllosigkeit gegen das Elend anderer begleitet, und diese bahnet den Uebergang zur Unterdrückung und Ungerechtigkeit des Wehrlosen.

Man braucht den Unmuth welcher sich über ein solches Leben in uns erhebt, gewiß nicht für Neid oder für einen andern verbotenen Affekt auszugeben, sondern es ist die natürliche Empfindung eines jeden wohlwollenden Menschen, die hier etwas ungereimtes, etwas widersprechendes findet. Man sagt wohl bei sich selbst: ein solcher Schwelger ist seines Vermögens nicht werth;

man

man gesteht sich, daß jenem Menschen bei allen seinen Reichthümern noch etwas fehle.

Eine ähnliche Empfindung von nicht befriedigter Erwartung entsteht in uns, wenn wir einen redlichen und fleißigen Mann mit den drückendsten Bedürfnissen des Lebens ringen sehen. Es ist, als foderten wir, daß derjenige, der glücklich zu seyn verdient, auch glücklich seyn solle, und wir können es nicht zusammen reimen, warum der reiche Müssiggänger nicht die Nahrungssorgen des fleißigen und redlichen Mannes, und dieser nicht, wenigstens einen Theil, wenigstens den Ueberfluß des erstern besitze. Wäre uns die Austheilung überlassen, so hätten wir dieses Mißverhältniß vermieden, und jedem gegeben was er verdient.

Der vollkommenste Zustand, welchen der Mensch denken kann ist also derjenige, wo man glücklich d. h. im Genuß angenehmer Empfindungen ist, und dieses zu seyn verdient. Man gebe dem Reichen etwas von der Arbeitsamkeit und Redlichkeit des Armen, und diesem etwas von den Gütern des Reichen, so ist beiden geholfen, und beiden geschehen, wie sie es verdienen. Das Mißverhältniß ist verschwunden.

Wenn ich dasjenige, wornach alle Menschen streben, was sie sich auf der Stelle verschaffen würden, wenn dies in ihrer Gewalt stünde, und wogegen kein anderer richtig denkender Mensch etwas einzuwenden hätte, das höchste Gut des Menschen nenne; so werde ich behaupten dürfen, dies höchste Gut bestehe in Tugend und Glückseligkeit. Wer nur eines von beiden hat, dem fehlt etwas, nach dem Urtheil eines jeden Menschen, wer aber beides zusammen besitzt, der ist in einem Zustande

de, über welchen kein vollkommnerer denkbar ist.

Von diesen beiden Bestandtheilen des höchsten Gutes ist die Tugend oder die Rechtschaffenheit nothwendiger und unentbehrlicher, als die Glückseligkeit. Gesetzt man könnte beides nicht erhalten, so würde man doch lieber arm und rechtschaffen, als reich und tadelhaft seyn wollen.

Wer nun so handeln könnte, daß er nie nöthig hätte, sein Streben nach Glückseligkeit dem Streben nach Tugend aufzuopfern, der würde klug und weise handeln. Wer aber dies nicht immer kann, und im Collisionsfalle Muth genug hat, die Glückseligkeit der Tugend aufzuopfern, der handelt weise.

Dies, mein Freund, sind die Resultate meines Beobachtens und meines Nachdenkens über die Weisheit des Menschen. Ich zweifle nicht, daß sie nicht auch die Ihrigen werden könnten, wiewohl dieses von Ihrem eigenen Beobachten und Nachdenken abhangen wird. Ich mußte meine Gedanken deswegen hier anführen, wo ich sie noch nicht beweisen kann, weil ich wünschte, das Sie gerade meinen Begriff mit dem Ausdrucke: Weisheit verbänden. Weisheit, als eine den Menschen erreichbare Vollkommenheit, besteht darinne, daß man den letzten Zweck des Menschen, die Tugend, nie aus den Augen verliere, und lieber alles, was man wünscht, fahren lasse, wenn es mit dem Besitze der Tugend nicht zu vereinigen ist.

Es ist nun zwar nicht schwer zu wissen, was Weisheit sey, und wie man es machen müsse, um ihr gemäß zu handeln; denn die Natur hat diese Erkenntniß nicht tief vergraben. Vielmehr ist die Simme des Gewissens, welche uns verbietet, was wir nicht thun, und gebietet, was wir thun sollen, ein so treuer und so allgemein anzutreffender Wegweiser zur Tugend, daß sie dem Bettler wie dem König, dem Gelehrten wie dem einfältigsten Bauer gleich verständlich ist. Allein einige Achtsamkeit und einige Reflexion gehört doch dazu, wenn man der Stimme des Gewissens mit Sicherheit, Bereitwilligkeit und Besonnenheit folgen will; und es ist für jedermann gut, und für jedermann belohnend, wenn er sich über die Frage: was ist Weisheit, einige Rechenschaft abfodert. Denn es ist dem Menschen kaum möglich einem Triebe, und sollte es der erhabenste von allen, sollte es das Gewissen selbst seyn, gleichsam blind und ohne alle Ueberlegung zu folgen.

Der Mensch verlangt aber nicht bloß zu wissen, was Weisheit sey, sondern er verlangt zu wissen, welches das höchste Gut sey. Denn er will zwar weise handeln, wenn es die Umstände erfordern, er will aber auch, wo möglich, die Umstände so lenken, daß er weise und klug zugleich handeln kann; er will, wo möglich, kein untergeordnetes Ziel stecken, dessen Erreichung ihn von dem Wege nach dem letzten Ziel abbrächte. Der Mensch will also Erkenntniß des höchsten Guts; er will wissen worinn es bestehe, und wie es erhalten werde? Diese Erkenntniß heißt philosophisch, weil sie das höchste Gut des Menschen betrifft, und zur Weisheit führt, d. h. zu einem Lebenswandel, welcher der Erlangung des höchsten Gutes angemessen ist. Diese Bedeutung des Ausdrucks: philosophisch empfehle ich Ihrer immerwäh-

renden

renden Aufmerksamkeit, mein Freund. Es ist die einzige, welche ganz bestimmt, welche durchaus richtig ist, und den Menschen verhindert, zu phantasiren, indem er zu philosophiren meint. Ist nun die Kenntniß des höchsten Guts und der Mittel dazu zu gelangen unmittelbar, und bloß durch Hülfe des Wahrnemungsvermögens erworben, so heißt sie zwar philosophisch, weil sie das höchste Gut und zwar den vornehmsten Theil desselben, die Weisheit betrifft, sie kann aber nicht wissenschaftliche, sondern sie muß historische philosophische Kenntniß heißen.

Ich muß, um die Bedeutung des Wortes: historische Erkenntniß vor Ihnen zu rechtfertigen, an eine Bemerkung erinnern, die schon in dem ersten Briefe vorkam, uud späterhin weiter entwickelt werden wird. Man weiß alles, was man ganz zuverlässig weiß, entweder aus Beobachtungen, oder aus allgemeinen, selbstgedachten Sätzen. Diese heißen Grundsätze oder Principien. Was wir zu wissen meinen, und nicht durch Selbstbeobachten oder durch Selbstdenken gelernt haben, das ist auf Glaubwürdigkeit des Zeugnisses Anderer gegründet, und dieses übergehe ich hier. — So weiß jeder gemeine Kutscher, daß ein Wagen mit großen Rädern leichter von der Stelle zu bringen ist als einer mit kleinen Rädern. Er hat dies irgend einmal bemerkt, und es durch fortgesetzte Beobachtung bestätigt gefunden. Der Mechaniker weiß das nämliche; er weiß es aber aus Grundsätzen. Gesetzt er hätte nie einen Wagen gesehen, sondern kennte diese Maschine nur aus Beschreibungen, so würden seine Grundsätze ihn doch berechtigen, zu behaupten, daß diese Maschine leichter durch große Räder als durch kleine zu bewegen sey.

Ob die beiden Arten von Erkenntnißquellen, die Beobachtung und die Grundsätze Vorzüge vor einander haben, das werde ich zu einer andern Zeit untersuchen können; hier kömmt es nur darauf an, Ihnen den Unterschied derselben zu zeigen.

Was man durch bloße Beobachtung, durch Wahrnehmung entdeckt, daß weiß man historisch. Was man aus Grundsätzen folgert, das weiß man wissenschaftlich.

Wenn Sie dieses auf Philosophie anwenden wollen, so werden Sie finden, daß es eine historische Philosophie und eine wissenschaftliche Philosophie giebt, so selten auch der erstere Name klingt. Was nämlich das höchste Gut des Menschen sey, das ahndet jeder von uns, sobald er nur irgend im Stand ist, zu reflectiren. Daß über den Zustand, in welchem man des Glückes genießt, dessen man sich würdig macht, kein höherer möglich ist, das begreifft ein Mensch von der geringsten Geisteskultur. Daß man lieber ehrlich, als um des Gewinns willen handeln solle, sieht jeder Mensch eben so leicht ein; und daß man eher den Tod dulden, als durch eine Ungerechtigkeit das Leben erhalten solle, diese Regel findet ebenfalls bei jedem nur einigermaßen besonnenen Menschen Eingang.

Gesetzt nun ein solcher beschlösse durch erlaubte Klugheit und bei einem schuldlosen Gewissen seine Lage so viel zu verbessern, als möglich, und beobachtete, mit dem Vorsatze von Andern zu lernen, wie man sich helfen kann, das Thun und Lassen seiner Nebenmenschen, so wird eine Menge von Regeln, wie man erlaubte Vortheile ziehen, und Schaden durch Voraussicht abwenden

den kann, der Lohn seiner Beobachtung seyn. Dieser Mann hätte also historische philosophische Kenntniß. Seine Kenntniß wäre philosophisch, weil er sie gesammelt hat, um seine Lage auf erlaubte Art zu verbessern, und sie wäre historisch, weil er die Regeln, nach denen er handelt, aus der Beobachtnng geschöpft hat. Ich würde daher keinen Augenblick Anstand nehmen, diesen Mann einen Philosophen zu nennen, gesetzt auch, daß er keine einzige seiner Lebensregeln wissenschaftlich, d. h. aus Grundsätzen rechtfertigen könnte.

Wissenschaftliche philosophische Kenntniß ist im Gegensatze mit der historischen diejenige, die aus Grundsätzen hergeleitet wird, um durch ihre Anwendung das höchste Gut zu realisiren, d. h. die man sucht, um die allgemeinen Regeln zu wissen, nach welchen das Leben einzurichten ist, wenn man Glückseligkeit verdienen und Glückseligkeit erlangen will. Diese Erkenntniß ist allerdings in mehrerer Rücksicht vorzüglicher als die erste, indem sie auf Gründe zurückgeführt wird, die man für unerschütterlich hält, sie ist aber auch wie alle durch Denkkraft erhaltene Erkenntniß, schwerer zu erhalten, als die Verstandeserkenntniß, und eben deswegen das Eigenthum weniger Menschen. Und daher kömmt es, daß es so wenig Philosophen giebt, denn der Sprachgebrauch hat diesen Namen für diejenigen in Beschlag genommen, welche über das höchste Gut und über die Mittel es zu erlangen wissenschaftlichen, d. h. durch Denkkraft herausgebrachten Aufschluß geben können. Ob es nun gleich Leute giebt, welche man Philosophen nennt, bloß weil sie dergleichen Kenntniß zu haben vorgeben, den Besitz derselben aber nicht immer durch ihre Handlungen beweisen, und der Name: Philosoph gar sehr gemißbraucht wird; so würde es doch nunmehr auch

etwas zu sonderbar lauten, wenn man jeden gutdenkenden und bravhandelnden Mann, der über seine Pflichten aber nie gedacht hat, und also keine wissenschaftliche Erkenntniß von dem höchsten Gute besitzt, gleich einen Philosophen nennen wollte. Es ist daher am besten mit dieser Benennung sparsam umzugehen; sie zwar für den Besitz wissenschaftlicher Erkenntniß des höchsten Guts aufzuheben, sie aber doch nur dann zu ertheilen, wenn dieser Besitz durch untadelhaftes Betragen und also durch Handlungen an Tag gelegt wird.

Philosophie ist also wissenschaftliche Erkenntniß des höchsten Guts.

Ehe ich aus dieser Erklärung des Begriffs: Philosophie weiter folgere, muß ich noch etwas über die wissenschaftliche, d. h. über die durch Denkkraft herausgebrachte Erkenntniß sagen.

Diese Art von Erkenntniß läßt sich nämlich in Vernunftschlüsse bringen. Ein Vernunftschluß ist gleichsam das Modell einer ganzen Wissenschaft. Der Obersatz muß immer ein allgemeiner Satz seyn. Wenn man z. B. den Satz: Cajus ist sterblich, vermittelst der Denkkraft herausbringen will, so muß man zwei andere Sätze (die Vodersätze eines Schlußsatzes) aufsuchen. Hier also diese:

Alle Menschen sind sterblich.

Dies ist der Obersatz des Vernunftschlusses, und ist ein allgemeiner Satz, denn er sagt aus, daß das Sterblichseyn allen Menschen zukomme. Hierauf folgt der Untersatz:

Cajus

Cajus ist ein Mensch; und dann der Schlußsatz:

Cajus ist also sterblich.

Die allgemeinen Sätze sind den Wissenschaften ganz unentbehrlich. Eine Erkenntniß kann niemals wissenschaftlich heißen, wenn sie nicht durch die Denkkraft aus allgemeinen Sätzen gefolgert worden ist. Sie unterscheidet sich daher an diesem Merkmal vorzüglich von der unmittelbaren (von der Verstandes-) Erkenntniß. Dieser sagt immer nur einen einzelnen Fall, ein Factum, aus.

Philosophie als wissenschaftliche Erkenntniß, muß daher ein Innbegriff allgemeiner Sätze seyn. Da man nun aus diesen allgemeinen Sätzen folgert, und diese gefolgerten Sätze auf den allgemeinen Sätzen gleichsam ruhen, wie ein Gebäude auf seinem Grunde ruht, so heißen die allgemeinen Sätze um deswillen Grundsätze. Grundsätze sind also den Wissenschaften unentbehrlich. Die Philosophie muß daher als wissenschaftliche Erkenntniß ebenfalls Grundsätze haben.

Der allgemeinste Satz in einer Wissenschaft heißt der erste Grundsatz. Alles was aus diesem ersten Grundsatze gefolgert werden kann, gehört zu der Wissenschaft, welche diesen Grundsatz als Eigenthum besitzt.

Hieraus ergiebt sich leicht was der Ausdruck: Theile der Philosophie, einzelne philosophische Wissenschaften bedeuten kann. Es könnte nämlich seyn, daß der Aufschluß welchen die Philosophie über das höchste Gut zu geben hat, nicht aus einem einzigen Grundsatze, sondern aus mehreren Grundsätzen hergeleitet werden müßte. Jeder Grundsatz ist der Grund eines besondern Ge-

bäudes, einer besondern Wissenschaft. Diese wären also von einander unabhängig, weil jede ihren eigenen Grund hat. Sie würden aber doch wegen ihres Gegenstandes zusammen gehören; denn man fodert von ihnen insgesammt, daß sie zu der Lehre über das höchste Gut beitragen. Deswegen gehören sie insgesammt zur Philosophie, werden Theile derselben, einzelne philosophische Wissenschaften genannt. Die Philosophie braucht also nicht eine einzige Wissenschaft zu seyn, sondern sie kann ein Inbegriff von mehreren Wissenschaften seyn.

Ich werde nun versuchen die einzelnen philosophischen Wissenschaften, und ihr gegenseitiges Verhältniß zu einander anzugeben.

Die Aufgabe, welche die Philosophie aufzulösen hat, ist folgende:

> Aus Grundsätzen anzugeben, welches das höchste Gut sey, und durch welche Mittel der Mensch dasselbe erhalten könne.

Die Philosophie verdient nur dann ihren Nahmen, wenn sie dieses Problem ganz vollständig aufgelöset hat. Sie werden selbst begriefen, daß dieses sehr viel gefodert sey.

1) Es muß dargethan werden, daß es dem Menschen möglich sey überhaupt etwas, was es auch sey, aus Grundsätzen zu wissen. Dies ist um so nothwendiger, da es wirklich denkende Köpfe (Skeptiker) giebt, welche behaupten, man wisse nur soviel als sich durch Anwendung des Wahrnehmungsvermögens, durch bloße Beobachtung wissen lasse. Die Anwendung der Denkkraft, das Folgern aus vermeintlichen Grundsätzen sey ein müssiges Geschäft, das zu gar keinen wirklichen und brauchbaren Kenntnissen führe.

Es

Es muß also einen Theil der Philosophie, eine einzelne philosophische Wissenschaft geben, welche darthut, daß und wie Grundsätze überhaupt, und insbesondere Grundsätze möglich sind, aus welchen sich die Fragen wegen des höchsten Guts beantworten lassen. Dieser Theil der Philosophie kann verschiedene Namen haben. Er kann Elementarphilosophie heißen, weil er die Elemente, die Grundsätze jeder philosophischen Wissenschaft gegen jeden Angriff schützet, indem er darthut, daß es Grundsätze, und daß es philosophische Grundsätze gebe. Er kann Philosophia prima heißen, weil man mit den Untersuchungen, die er enthält, erst fertig seyn muß, ehe man mit Grund und mit Erfolg zu den andern Theilen der Philosophie fortschreiten kann. Er kann auch Kritik der reinen Vernunft heißen. Ein Name, den ich weiterhin ausführlich erklären werde. Diesmal kann ich nur soviel anführen, daß Vernunft hier soviel als Denkkraft heiße, und daß die Kritik der reinen Vernunft untersuche, ob es Grundsätze gebe, aus welchen man wirkliche und gegründete Erkenntnisse hernehmen kann.

Kritik der reinen Vernunft ist also einer von den einzelnen Theilen der Philosophie.

II. Das höchste Gut mag bestehen worinn es will, so ist es doch ein denkbares Ding. Es kann also keines der Merkmale haben, welche verhindern, daß man dasselbe gar nicht einmal denken kann.

Es wird ferner in der Aufgabe gefodert, daß man aus Grundsätzen angebe, welches das höchste Gut sey, u. s. w. Dieses: aus Grundsätzen angeben

ſetzt folgern voraus, und es giebt Regeln welche im Folgern befolgt werden müſſen, wenn dieſes nicht auf Irrthümer führen ſoll.

Beides — ſowohl unter welchen Bedingungen ein Gedanke, (die Vorſtellung eines Dinges,) nicht ſchon von ſelbſt unrichtig iſt, und alſo zuläßig ſeyn kann; und unter welchen Bedingungen eine Folgerung zuläßig und nicht verführend iſt, zeigt eine Wiſſenſchaft, welche Logik heißt.

Die Logik iſt ein Theil der Philoſophie, ob ſie gleich mit der Kritik der Vernunft und noch mit einigen andern ſogenannten philoſophiſchen Wiſſenſchaften dies gemein hat, daß ſie auch andern Wiſſenſchaften, z. B. der Mathematik, Phyſik, Rechtswiſſenſchaft und überhaupt jeder Wiſſenſchaft gute Dienſte leiſtet, welche ohne die Logik ihre Aufgaben eben ſo wenig ganz vollſtändig und nicht ganz ſicher löſen könnten, als die Philoſophie die ihrige.

III. Die Metaphyſik iſt keine einzelne Wiſſenſchaft, ſondern ſie iſt ein Innbegriff mehrerer Wiſſenſchaften, von welchen ich diesmal nur die Ontologie nennen will; denn ich werde von der Metaphyſik ſpäterhin noch einmal zu ſprechen haben.

So wie die Logik in den Stand ſetzt, zu wiſſen, welche Merkmale einem Dinge nicht zukommen können; ſo giebt die Ontologie die Merkmale an, die dem Dinge ſchon deswegen zukommen müſſen, weil es ein denkbares und wirkliches Ding iſt. Die erſten und einfachſten Begriffe von Dingen werden in dieſer Wiſſenſchaft vollſtändig angegeben, beſtimmt

und

und zergliedert, und die Elemente der Naturgesetze werden hier aufgestellt.

Auch diese Wissenschaft — und dies gilt von allen metaphysischen Wissenschaften — ist von beträchtlichem Einfluß auf alle andere Wissenschaften, und also auch auf diejenige, welche die Erkenntniß des höchsten Guts zur Absicht haben, d. h. auf die philosophischen. Die Worte, die Begriffe, die Regeln und Grundsätze, welche in den Wissenschaften gebraucht werden, werden in der Metaphysik zergliedert, bestimmt und berichtiget. Ein Geschäft welches in jeder Absicht wichtig, aber auch um deswillen belohnend ist, weil es die Denkkraft gar sehr schärft.

Die bisher genannten Wissenschaften werden insgesammt zur Philosophie gerechnet, und man erlaubt keinem, sich einen Philosophen zu nennen, wenn er in denselben ganz Fremdling ist. Ich habe hiegegen gar nichts einzuwenden. Ich sehe vielmehr sehr deutlich ein, daß kein Philosoph diese Wissenschaften entbehren kann, indem sie ihn erstlich in Stand setzen, das Problem, das er zu lösen unternimmt, vollständig zu lösen, und zweitens seinem Denkvermögen eine nothwendige und heilsame Uebung geben.

Nur dies habe ich dabei zu erinnern, daß diese genannten Wissenschaften erstlich der Philosophie nicht ausschließend angehören, und zweitens noch weniger die eigentlichen philosophischen Wissenschaften sind. Nein. Sie dienen überhaupt zu dem Beweis, daß wissenschaftliche

che (durch Denkkraft zu erwerbende) Erkenntniß möglich ſey, und liefern zu jeder Wiſſenſchaft die allgemeinſten Begriffe und Grundſätze, welche alsdann nur näher beſtimmt werden. So hat der Begriff von Materie, welchen man in der Phyſik braucht, gewiſſe Merkmale an ſich, welche der Materie ſchon deswegen zukommen, weil ſie ein Ding iſt. Die Ontologie alſo iſt anwendbar auf Phyſik, und um deswillen einem gründlichen Phyſiker unentbehrlich. Eben ſo hat aber auch der Begriff von Recht, der in der Rechtsgelahrtheit vorkommt, gewiſſe Merkmale, welche dem Recht ſchon deswegen zukommen, weil es ein Ding iſt. Die Ontologie iſt alſo anwendbar auf die Rechtswiſſenſchaft, und um deswillen einem gründlichen Rechtsgelehrten unentbehrlich.

So weit ich daher entfernt bin zu glauben, die Kritik der Vernunft, die Logik, die Metaphyſik gehörten gar nicht zur Philoſophie; ſo feſt bin ich überzeugt, daß dieſe Wiſſenſchaften der Philoſophie nicht ausſchließend angehören, ſondern auf jede andere Wiſſenſchaft eben ſo entſchiedenen Einfluß haben, als auf Philoſophie. Sie ſtehen daher mit Philoſophie in naher Verwandtſchaft, aber nicht weil ſie Philoſophie iſt, ſondern weil ſie Wiſſenſchaft ſeyn ſoll.

Ich komme nun zu den Wiſſenſchaften, welche das Weſen der Philoſophie ausmachen, und alſo der Philoſophie ausſchließend angehören.

Die Philoſophie hat, um dieſes noch einmal zu erinnern, die Aufgabe: welches iſt das höchſte Gut, und welches ſind die Mittel daſſelbe zu erhalten? wiſſenſchaftlich zu beantworten. Dieſe Aufgabe zerfällt in folgende Fragen:

1) Wel-

1) Welches ist das höchste Gut?

2) Unter welcher Bedingung kann der Mensch dasselbe schlechterdings nicht erhalten?

3) Unter welcher Bedingung kann der Mensch gewiß seyn, daß er es erhalte?

4) Unter welcher Bedingung ist es nicht unmöglich das höchste Gut zu erhalten?

Die Antworten auf die erste, zweite und dritte Frage müssen entscheidend, allgemein gültig und ohne Einschränkung gegeben werden. Die Beantwortung der vierten Frage muß auf Umstände Rücksicht nehmen und kann also nur hypothetische Gültigkeit haben.

Die Wissenschaft nun, welche die entscheidenden Antworten auf die drei ersten Fragen aus Grundsätzen, und also wissenschaftlich giebt, heißt

IV) Moral. Sie begreift folgende Theile als einzelne Wissenschaften unter sich:

1. Kritik der praktischen Vernunft. Diese löset die erste Frage auf: was ist das höchste Gut?

2) Metaphysik der Sitten. Diese Wissenschaft beantwortet die zweite und die dritte Frage. Die Antwort auf die zweite Frage ist nämlich diese: wer seine Pflicht verletzt, der kann das höchste Gut schlechterdings nicht erhalten. Die Metaphysik der Sitten trägt nun die Lehre von den Pflichten wissenschaftlich vor, und sagt also damit, was man

thun

thun müsse, um das höchste Gut nicht selbst von sich zu entfernen, und was man thun müsse um mit Grunde hoffen zu können, es werde uns zu Theil werden.

3) Das Naturrecht. Unrecht thun, d. h. die Rechte Anderer verletzen ist auch pflichtwidrig, und entfernt also das höchste Gut von dem Menschen. Es liegt also demjenigen, der nach dem höchsten Gute strebt, daran, zu wissen, was Recht und Unrecht sey, und die Philosophie, welche über das, was sie zu beantworten verspricht, wissenschaftlichen Aufschluß geben soll, muß auch über die Lehre von Recht und Unrecht wissenschaftliche Auskunft geben. Dies geschieht in dem Naturrecht, welches also eine philosophische Wissenschaft ist.

Die vierte Frage führt zu Bearbeitung einiger philosophischer Wissenschaften, aus welchen die Grundsätze zu Beantwortung dieser Frage genommen werden müssen. Die Frage selbst heißt nämlich, wenn sie auseinander gelegt wird, soviel:

Was kann der Mensch mit dem was er von der Natur erhalten hat, z. B. mit seinen Leibes- und Geisteskräften, und mit dem was er auf andere Weise erhält, z. B. mit seinen Geschicklichkeiten, mit seinem Vermögen, u. s. w. in den verschiedenen Lagen und Verhältnissen, in welche er während seines Lebens kömmt, anfangen, um das höchste Gut am sichersten zu erreichen?

Um auf diese Frage zu antworten, muß man erstlich die menschliche Natur, die Seelen- und Körperkräfte des

Men-

Menſchen, und die Art wie ſie gebraucht, geübt und vervollkommnet werden, kennen. Dieſes lehrt

V) Die empiriſche Pſychologie. Dieſe iſt alſo eine philoſophiſche Wiſſenſchaft.

Um auf die vorgelegte Frage antworten zu können muß man aber auch zweitens die äußere Lage der Menſchen unterſuchen, und dieſes thut

VI) Die philoſophiſche Politik. Sie unterſucht die äußere Lage des Menſchen überhaupt, und die eines Menſchen in einer beſtimmten menſchlichen Geſellſchaft oder eines einzelnen Menſchen insbeſondere. Sie iſt alſo an ſich ſo wenig als die empiriſche Pſychologie eine moraliſche Wiſſenſchaft, denn beide tragen gar nichts von Pflichten und Rechten vor, aber aus beiden Wiſſenſchaften nimmt

VII) Die praktiſche Anthropologie oder die angewandte Moral die Beweiſe ihrer Sätze, und alſo ihre Grundſätze zum Theil her. Dieſe Wiſſenſchaft zeigt nämlich aus Grundſätzen, welche ſo allgemein ſind als möglich, wie der Menſch ſeine Körper- und Seelenkräfte, ſein Vermögen u. d. gl. anzuwenden habe, um weiſe und klug zu handeln; was in beſondern Lagen Pflicht und Klugheit gebiete, u. ſ. w.

Ich hoffe Ihnen hiemit den einfachſten Grundriß zu dem Gebäude der ganzen Philoſophie gegeben zu haben, mein Freund. Es iſt ein Grundriß, in welchen man nur dann erſt ſich ganz zu recht findet, wenn man die Gemächer des Gebäudes ſelbſt in Augenſchein genommen hat.

hat. Allein eben zu diesem Geschäft ist es gut vorher den Grundriß wenigstens flüchtig übersehen zu haben, weil dies die Betrachtung der einzelnen Theile und das Zurechtfinden erleichtert. Den ganzen Nutzen von dieser Beschreibung der Theile der Philosophie verspreche ich Ihnen daher erst dann, wenn Sie die Theile selbst näher kennen gelernt haben; dann werden Sie vielleicht wünschen die Verbindung der Theile untereinander einzusehen und werden zu Betrachtung des Grundrisses zurückkehren, welcher Ihnen übrigens das Gebäude schon jetzt als ein großes, ehrwürdiges Ganze gezeigt hat.

Da indessen dieser Grundriß der Philosophie dem Anscheine nach von andern seines Gleichen abweicht, so muß ich dieses wenigstens noch anmerken, ob gleich kein Platz zu Rechtfertigung meiner Zeichnung vorhanden ist. Die praktische Anthropologie könnte vielleicht, als eine eigene Wissenschaft überflüssig, und die Aesthetik übergangen scheinen. Was das erste betrifft, so wird sie als ein besonderer Theil der Moral, nach der Metaphysik der Sitten vorgetragen. Sie setzt indessen zuviel anthropologische und psychologische Kenntnisse voraus, als daß sie unmittelbar nach der Metaphysik der Sitten schon gründlich genug abgehandelt werden könnte. Sie ist eine Wissenschaft von viel weiterem Umfange als z. B. das Naturrecht, und verdiente daher unter den philosophischen Wissenschaften eine eigenthümliche Stelle.

Die Aesthetik ist ein Theil der empirischen Psychologie; ob ich gleich gar nichts dawider habe, daß dieser Theil besonders vorgetragen, und mit der Anleitung

zu

zu Beurtheilung des richtigen und fehlerhaften an den Kunstwerken, besonders an den Werken der Dichtkunst, verbunden wird. Meiner Meinung nach hängt es nicht von der angenommenen Gewohnheit ab, ob etwas eine eigene philosophische Wissenschaft seyn kann, sondern davon, ob sie Grundsätze hat, welche sie mit keiner andern theilet. Ist dieses, so ist eine solche Wissenschaft eine unabhängige Wissenschaft. und kein Theil einer andern, gesetzt auch, daß ihr Umfang zu gering wäre, als daß der Lehrer auf der Universität ein halbes Jahr damit anfüllen konnte.

Fünfter Brief.

Ich gehe nunmehr zu den einzelnen philosophischen Wissenschaften selbst über. Meine Pflicht gebietet mir, Ihnen einen Abriß von dem Innhalte derselben zu geben. Sie selbst werden den Werth und die Wichtigkeit einer jeden beurtheilen. Den Anfang mache ich mit der empirischen Psychologie.

Das Wort selbst zeigt an, daß von der Seele, von dem Gemüthe gesprochen werden soll; und das Beiwort: empirisch, giebt zu erkennen, daß man von Beobachtungen ausgehen, und auf diese weiter fortbauen will. Beobachtungen, einzelne Thatsachen, sind also das, was der Psychologe zuerst sammeln muß; aus ihrer Vergleichung entstehen sodann allgemeine Sätze, welche in einer gewissen Ausdehnung des Wortes Grundsätze heißen.

Man kann die Beobachtungen über das menschliche Gemüth entweder dann, wenn sie schon gesammelt sind, in gewisse Klassen nach einer Aehnlichkeit, welche sich unter

ter ihnen findet, vertheilen; oder man kann sogar schon bei der Beobachtung sich vornehmen, diese nur auf eine gewisse Art von Aeußerungen des Gemüths einzuschränken, und alle andern Aeußerungen einstweilen vorübergehn zu lassen. Das letztere ist angenehmer, weil die Beobachtung nicht in eine so ungeheure Mannichfaltigkeit von Dingen verwirrt wird; das erstere war aber denen nothwendig, welche zuerst beobachteten, und im Anfange ihrer Beobachtung noch nicht wußten, daß es gleichsam gewisse Fächer gebe, in welche sie das Gleichartige mit Ausschluß des Ungleichartigen aufnehmen könnten. Nachdem diese Männer aber auf Geradewohl gesammelt hatten, fanden sie an ihrem Vorrath gewisse Merkmale, an welchen einiges dem andern ähnlich, einem zweiten und dritten aber unähnlich war. Das Merkmal der Aehnlichkeit gab nun Veranlassung zu Eintheilung der mannichfaltigen Aeußerungen des Gemüthes, und setzte die Beobachter in Stand, auch das was sie noch künftig zu finden hofften, eben so in gewisse Fächer zu vertheilen, und sich dadurch ihre künftige Beobachtung zu erleichtern.

Daher entstand die Eintheilung der Gemüthskräfte. Eine Gemüthskraft ist kein anschauliches Ding, sondern ein unbekanntes Etwas, welches wir als den Grund ansehen, daß etwas vorhandenes möglich ist. Da sich in der menschlichen Natur ein Gesetz befindet, welches berechtiget, dem Grunde so viel beizulegen, als in demjenigen anzutreffen ist, was als eine Folge dieses Grundes angesehen wird, so kann man eine unsichtbare Kraft dadurch kennen lernen, daß man untersucht, was in ihrem Produkte liegt. Das Studium dessen was vorhanden ist (des Produktes) leitet also zur Kenntniß dessen, was

wir nicht sehen, nicht unmittelbar vor uns haben, leitet zur Kenntniß der Kraft.

Ein zweites Naturgesetz des menschlichen Geistes berechtiget uns anzunehmen: daß gleichartige Wirkungen so lange als Produkte eines und eben desselben Grundes angenommen werden können, als das Gegentheil davon nicht ausdrücklich erwiesen ist. Dem zufolge dürfen die Beobachter des menschlichen Gemüthes annehmen, daß alle Aeußerungen desselben, welche ihrer gemeinschaftlichen Merkmale wegen zu Einer Klasse gezählt werden können, auch als aus einer einzigen Kraft entsprungen anzusehen seyen. Auf beide Voraussetzungen gründet sich der folgende Begriff von einer Kraft, oder von einem Vermögen des menschlichen Gemüthes; denn ich werde diese beiden Worte in der Folge durchgehends als gleichbedeutend brauchen, indem sie in der Sprache des gemeinen Lebens eben so gebraucht werden.

Eine Gemüthskraft ist der im Gemüth vorhandene gemeinschaftliche Grund einer Klasse von Gemüthsveränderungen.

So vielerlei Arten oder Klassen von Gemüthsveränderungen wir nun in der Erfahrung antreffen, so viel Gemüthskräfte sind wir anzunehmen berechtiget. Ob diese Kräfte einzeln in der Seele vorhanden sind, oder ob sie, wie die Aeste eines Baumes aus Einem gemeinschaftlichen Stamme aus Einer Grundkraft entspringen, dies ist eine andere Untersuchung welche zur bloßen Beobachtung nicht gehört, und erst angefangen werden darf, nachdem diese lange fortgesetzt, oder gar schon beendiget ist. Ich werde gegenwärtig wenigstens auf die Eintheilung der Gemüthskräfte selbst nicht Rücksicht nehmen, sondern

sondern bloß zu erforschen suchen, was unsere Seele für einzelne Kräfte habe, weil mir die Erfahrung Aeußerungen derselben angiebt, welche ohne ihren gemeinschaftlichen Grund nicht vorhanden wären.

Seele nenne ich das unbekannte Ding, welchem die Kräfte als Eigenschaften zukommen.

Alles was wir nur immer entdecken mögen, wenn wir die Aufmerksamkeit auf uns selbst wenden, das begreife ich unter dem Namen Gemüthsveränderungen. Diese Veränderungen können nach gewissen Merkmalen in Klassen eingetheilt werden, und ich theile sie in drei Hauptklassen ein. Diejenigen die mit einander darinne übereinkommen, daß wir, so oft wir die Veränderung des Gemüths bemerken, uns bloß mit einem Gegenstande, der vorgestellt wird, beschäftigen, heißen Erkenntnisse, und der allen Erkenntnissen gemeinschaftliche, in dem Menschen vorhandene Grund, heißt das Erkenntnißvermögen.

> Bei der Gegenwart eines Gegenstandes außer uns erhalten wir eine Vorstellung von demselben.

Aus dieser Beobachtung folgt sehr viel.

Der Gegenstand macht einen Eindruck auf uns, durch welchen die Vorstellung des Gegenstandes entsteht; durch welchen der Seele gleichsam angekündiget wird, es sey jetzt etwas vor ihr vorhanden, welches in dem vorigen Augenblicke nicht da war. Die Fähigkeit der Seele, von den äußeren Gegenständen durch den Eindruck, welchen diese machen, Vorstellungen von diesen Gegenstän-

den zu erhalten, heißt äußere Sinnlichkeit. Man pflegt dieses Vermögen wohl auch den äußeren Sinn zu nennen.

Die äußere Sinnlichkeit ist also ein Vermögen der Seele, von welchem aber jetzt nicht ausgemacht wird, ob sie eine für sich bestehende Kraft, oder ob sie Zweig eines andern Vermögens sey.

Der äußere Gegenstand wirkt zunächst auf den Körper und zwar auf die Nerven in demselben. Die Nerven haben die Gestalt weißer Zwirnsfäden von verschiedener Dicke, sind hohle Röhren, welche größtentheils aus dem Gehirne entspringen, und von diesem als achtzehn einzelne Röhren in den Körper herunterkommen, wo sie sich in mehrere, und immer mehrere und immer dünnere Aeste ausbreiten. Andere Nerven entspringen aus dem Rückenmarke, welches eine Bindfadenähnliche Röhre ist, die von dem Gehirne zwischen den Wirbeln des Rückgrates herabläuft, und eine Fortsetzung des Gehirns ist. Wirkt kein Körper außer uns auf die Nerven, so erhalten wir auch keine Vorstellung von ihm. Wirkt er aber auf die Nerven, so stellen wir ihn vor. Gesetzt ein Mensch verbände sich beide Augen, verstopfte die Ohren, und hielte Mund und Nase zu, so könnte er nur dann eine Vorstellung von einem außer ihm vorhandenen Gegenstande erhalten, wenn dieser den Körper des Menschen unmittelbar berührte. Da nämlich an jedem Punkte des Körpers, wenigstens da wo Fleisch ist auch zarte Aeste von Nerven sind, so werden diese durch den Druck berührt, welchen der Gegenstand, indem er an unsern Körper kömmt, verursacht; diese Berührung pflanzt sich durch die Nerven, man weiß nicht wie, in das Gehirn fort, und geht von da aus, nach eben so unbekannten

Gesetzen

Gesetzen, in die äußere Sinnlichkeit über, wodurch die Seele eine Vorstellung von etwas äußerem erhält.

Bemerkenswerth ist die Einrichtung, daß manche Nerven nicht von dem Gegenstande selbst berührt werden müssen, wenn sie durch ihre unerklärbare Thätigkeit der Seele eine Vorstellung von dem Gegenstande zuführen sollen, daß hingegen andere von demselben berührt werden müssen. Von der letztern Art sind die Gefühl-, die Geschmack-, und die Geruchnerven. Wenn die Seele eine Vorstellung von dem Daseyn eines äußeren Gegenstandes ohne Vermittelung des Auges, und ohne irgend ein anderes Hülfsmittel, erhalten, und also bloß durch das Gefühl vorstellen soll, so muß dieser Gegenstand angefühlt werden. Eben so wird die Vorstellung von der Dichtigkeit, Härte, Glätte, Wärme und die Vorstellung von andern Eigenschaften dieser Art, der Seele auch nur durch die Gefühlnerven zugeführt. Sobald ein Gegenstand diese Gefühlnerven berührt, sobald erhält die Seele Nachricht von ihm; berührt er aber die Gefühlnerven nicht unmittelbar, so muß er mittelbar andere Nerven berühren, wenn die Seele eine Vorstellung von ihm erhalten soll.

So ist es auch mit den Geruch und Geschmacknerven. Der Gegenstand muß sie unmittelbar berühren, wenn sie der Seele eine Vorstellung von demselben zuführen sollen.

Die Gehör- und die Sehnerven allein werden von dem Gegenstande nicht unmittelbar berührt, wenn sie der Seele die Vorstellung von demselben mittheilen. Wir sehen Gegenstände, die weit, unermeßlich weit von uns sind; wir sehen die Sterne. Wir hören einen Schuß, der weit von uns geschieht, und brauchen nicht einmal die Flinte zu sehen, aus welcher er kam.

Dieſe Nerven werden aber doch von etwas berührt, und zwar die Gehörnerven von der Luft. Ein Gegenſtand tönt niemals eher, als wenn er in Bewegung gebracht wird. Dieſe Bewegung muß aber zitternde Bewegung ſeyn, indem entweder der ganze Gegenſtand oder ſeine Theile ſich aus dem Orte, wo ſie ſich befinden, geſchwinde hinweg, aber gleich wieder an denſelben hinbegeben, und dieſes einige Zeit fortſetzen. Zwiſchen den Körpern und dem Ohre, in welchem die äußerſten Enden der Gehörnerven ſind, iſt die Luft. Dieſe umgiebt alle Körper ſo genau, daß ſie ſich auch in die kleinſten Falten derſelben einſchmiegt. Durch die Ausdehnung des Körpers wird die Luft, die ihn zunächſt umgab, fortgeſtoßen. Sogleich aber als die Anſchwellung nachläßt, folgt die weggeſtoßene Luft ihm wieder in ſeine engern Gränzen nach und ſucht ihn wieder einzuhüllen; ſie wird durch den zweiten, dritten ꝛc. Stoß wieder weggeſtoßen, und durch das Zuſammenſchwinden des Körpers wieder näher an ihn gebracht. Dies verurſacht alſo auch in der Luft eine zitternde Bewegung, und ein zitterndes Anſchlagen derſelben an die Ohren, und an die hier befindlichen Gehörnerven, wodurch die Empfindung in der Seele entſteht, welche wir das Hören nennen. So lange ein Körper ganz in Ruhe iſt, ſo lange tönt er ſchlechterdings nicht, ſo lange kann man nichts von ihm hören. Oft aber iſt nur ein ſanftes Anrühren des Körpers nöthig, um ihn in eine zitternde Bewegung zu ſetzen, und ihn alſo hörbar zu machen.

Dieſe Entſtehungsart der Empfindung, des Hörens, wird durch Verſuche mit der Luftpumpe durchgehends beſtättiget. Der Schlag einer Taſchenuhr mag noch ſo ſtark ſeyn, ſo wird er nicht mehr gehört, wenn die Uhr unter die Glocke der Luftpumpe gebracht, und die

die Luft weggenommen wird. Er wird aber alsbald wieder vernommen, wenn wieder Luft unter die Glocke gebracht wird.

Mit den Sehnerven hat es dieselbe Bewandniß. Sie werden nicht unmittelbar von den sichtbaren Gegenständen berührt, wenn sie der Seele den Eindruck, den sie erhalten haben, mittheilen, und dieser also zur Vorstellung eines gegenwärtigen äußern Gegenstandes wird, sondern dieser Gegenstand wirkt, man weiß nicht wie, auf eine Materie, die noch feiner als die Luft ist, und Aether heißt. Diese Materie ist überall vorhanden, und umgiebt die Körper auf eben die Art, wie die Luft dieselben umgiebt. Die Veränderung (vielleicht Bewegung) welche der Körper in dieser feinen Materie verursacht, wird durch diese Materie welche an die Sehnerven, die sich am Auge befinden, anstößt, fortgepflanzt, gelangt durch diese Nerven ins Gehirn, und von da zur Sinnlichkeit der Seele, wo eine Empfindung entsteht, welche das Sehen genannt wird.

Die Regeln oder Gesetze, nach welchen die Seele Vorstellungen von äußern Gegenständen (äußere Empfindungen) erhält, sind folgende.

1) Der äußere Gegenstand muß die Nerven entweder mittelbar oder unmittelbar berühren.

2) Diese Berührung muß nicht zu schwach und also stark genug seyn.

3) Die Nerven und das Gehirn müssen im gesunden, natürlichen Zustande seyn. Ist dieses nicht, so kann der äußere Gegenstand entweder gar nicht, oder er wird unrichtig von der Seele empfunden werden.

4) Der Gegenstand muß in dem Zeitpunkt wo er empfunden wird, gegenwärtig und also wirklich vorhanden seyn, denn er könnte sonst auf die Nerven weder mittelbar noch unmittelbar wirken.

5) Die Seele muß von keiner Empfindung afficirt werden, die stärker ist, als die, welche durch den von dem äußeren Körper gemachten Eindruck entsteht. Denn die stärkere Empfindung überwindet die schwächere Daher kömmt es, daß Leute, welche sehr in Eifer über irgend etwas sind, das oft gar nicht sehen, was vor ihren Augen da steht.

Aus diesen Beobachtungen und Regeln lassen sich noch manche wichtige Wahrheiten herleiten, welches ich aber Ihnen selbst überlassen darf. Durch das angeführte bin ich berechtiget unter dem äußeren Sinn das Vermögen der Seele zu verstehen, von einem äußeren Gegenstande, welcher die Nerven (mittelbar oder unmittelbar) berührt, eine Vorstellung zu erhalten. Der Eindruck selbst, der in der Seele dabei wahrgenommen wird, heißt äußere Empfindung.

Dem äußeren ist das innere, dem was außer uns ist, ist das was in uns ist, entgegengesetzt. Die Benennung äußere Empfindung zeigt an, daß es auch innere Empfindung geben müsse; denn wozu wäre sonst jenes Beiwort? Was aber den Nahmen des inneren verdient, das muß aus der Seele selbst hervorgehen. Wenn wir nun auf uns selbst Acht geben, so finden wir, daß das allgemeinste Merkmal dessen, was wir der Seele zuschreiben, Thätigkeit ist. Unter dem inneren Sinn müßte also das Vermögen, von den Aeußerungen der Thätigkeit der Seele einen Eindruck zu empfangen,

gen, verstanden werden. Und innere Empfindung könnte dieser Eindruck deswegen heißen, weil er zu einer Vorstellung der Seele von ihrer eigenen Thätigkeit werden kann.

Die Erfahrung und Beobachtung an uns selbst bestättiget das Daseyn dieses inneren Sinnes. Wir wissen, daß wir denken, daß wir fühlen, daß wir uns nach etwas sehnen, u. s. w. und daß wir das wissen, kömmt daher, daß diese Aeßerungen der Seele einen Eindruck auf den inneren Sinn machen, welcher zu einer Vorstellung von dieser Aeußerung wird. Ich werde einige Beobachtungen über den inneren Sinn anführen.

1) Wenn wir von einem Gegenstande außer uns eine Vorstellung erhalten, so wissen wir, daß wir diese Vorstellung haben; wir wissen, daß wir sie vorher nicht gehabt haben, und wissen auch, daß dieses eine Vorstellung eines gegenwärtigen Gegenstandes ist Wir haben also nicht nur eine Vorstellung von dem Gegenstande, sondern wir wissen auch, daß wir sie haben. Dies ist nicht anders möglich, als wann der Erwerb dieser Vorstellung der Seele eine Anstrengung, eine Aeußerung thätiger Kraft kostet, und wenn wir von dieser Aeußerung ebenfalls eine Vorstellung haben. Da nun diese Vorstellung von der Kraftäußerung wahrgenommen wird, die Kraftäußerung selbst aber nicht außer uns ist, so muß die Seele das Vermögen haben, eine Vorstellung von ihrer Kraftäußerung zu erhalten, und dieses Vermögen kann der innere Sinn heißen. Also ist der innere Sinn sogar dann nöthig, wenn wir vermittelst des äußeren Sinnes einen äußeren Gegenstand vorstellen.

2)

2) Wenn die Seele sich mit etwas abwesendem beschäftiget, es sey nun daß sie über eine Wahrheit nachdenke, und also ihre Denkkraft anwende, oder daß sie sich einen abwesenden, ehedem gesehenen äußeren Gegenstand, z. B. einen Löwen, vermittelst der Erinnerung vorstelle, so ist keine von diesen Vorstellungen, in dem Augenblicke, da sie in der Seele sind, von außen hineingebracht, sondern diese Vorstellungen sind von der Seele selbst erzeugt worden Der Vorstellende weiß aber, daß er diese Vorstellungen hat; dies wäre unmöglich, wenn die Seele nicht das Vermögen hätte, Vorstellungen von dem, was sie selbst erzeugt, zu erhalten, und dazu wird ein Sinn erfodert, d. h. ein Vermögen den Eindruck zu erhalten, welcher zu einer Vorstellung gemacht werden kann, und dieses Vermögen heißt Sinnlichkeit Weil der Eindruck von innen durch die Seele selbst geschieht, so heißt er ein innerer Eindruck, eine innere Empfindung, und das Vermögen ihn zu erhalten heißt innere Sinnlichkeit, oder innerer Sinn.

Es ist nicht zu läugnen, daß das Daseyn des inneren Sinnes etwas schwerer zu begreifen ist, als das Daseyn des äußeren; allein diese Schwierigkeit hebt sich, wenn man sich an genaue Aufmerksamkeit auf sich selbst gewöhnt Man braucht dazu keine andere Art, sondern nur eine etwas anhaltendere, feinere und bestimmtere Beobachtung.

Die Regeln oder Gesetze in Ansehung des inneren Sinnes sind folgende:

1) Die Seele muß wirksam seyn. Denn sonst geschieht kein Eindruck auf den Sinn.

2) Die Seele muß stark genug wirksam seyn. Ist dies nicht, so ist der Eindruck so schwach, daß er nicht bemerkt wird.

3) Ist der Eindruck, der auf den äußeren Sinn gemacht wird, stärker, als der Eindruck welchen die Seele durch ihre Thätigkeit zu gleicher Zeit auf den inneren Sinn macht, so geht der letzte unbemerkt verlohren, ob er gleich wirklich gemacht wird, und man ist sich in diesem Falle nur des äußeren Eindrucks bewußt. Ist es aber umgekehrt, so geht der äußere Eindruck verlohren, und die Seele ist sich nur des inneren bewußt.

Der letztere Fall tritt ein, wenn ein Gegenstand, z. B. uns sehr große Freude macht. Da fühlt man nur die Freude, und diese ist etwas in uns, man vergißt aber gleichsam, daß der Gegenstand da ist. Wir können aus Freude über das was wir sehen, ganz und gar vergessen, wie der Gegenstand eigentlich ausgesehen habe, und dieses Vergessen ist die Folge, daß der äußere Eindruck weit schwächer war, als der innere. Wer sehr in Gedanken ist, d. h. wer sich mit dem stark beschäftiget, was in ihm vorgeht, der sieht und hört oft nicht. Demungeachtet geschieht der Eindruck von den äußeren, vorhandenen Gegenständen auf seine Nerven, und wird durch diese seiner Seele zugeführt, nur achtet diese nicht darauf. Die Eindrücke, welche die Seele durch das Denken auf den inneren Sinn macht, sind diesmal stärker als die äußeren, durch die äußern Gegenstände verursachten Eindrücke.

Die Beobachtung führt uns demnach auf zwei Vermögen des Gemüthes, auf innere und äußere Sinnlichkeit. Jene besteht in dem Vermögen von den Kraftäußerungen der Seele selbst, und diese — von den äußeren Gegenständen, einen Eindruck, Empfindung genannt, zu erhalten, welcher eine Vorstellung von jenen Kraftäußerungen und von den äußeren Gegenständen werden kann. Wird der Unterschied von innerem und äußerem weggelassen, so entsteht der Begriff von einem Gemüthsvermögen als dem Vermögen zu einem Eindrucke von Dingen überhaupt, welcher Eindruck deswegen Empfindung heißt, weil er eine Vorstellung von diesem Dinge werden kann. Dieses Vermögen ist die Sinnlichkeit überhaupt. Nimmt man dasselbe als eine einzelne Kraft an, so sind der innere und der äußere Sinn Zweige, Modifikationen dieser Kraft, und Sinnlichkeit überhaupt ist das Vermögen, durch den Eindruck, der auf dieselbe gemacht wird, Vorstellungen zu erhalten.

Da wir von keiner Gemüthskraft mehr wissen als uns die Beobachtung von derselben erkennen läßt; die bisher angestellten Beobachtungen uns aber nicht weiter führen als auf ein Vermögen Eindrücke anzunehmen; so ist uns nicht erlaubt, etwas mehr von der Sinnlichkeit zu sagen, als daß sie in dem Vermögen, Eindrücke anzunehmen bestehe. Es folgt hieraus, daß die Sinnlichkeit ein bloß leidendes Vermögen sey, sie nimmt bloß auf, was ihr gegeben wird, gleich einem Flusse, in welchen man Steine werfen kann, wie man will, der immer nichts dabei thut, als daß er sie aufnimmt.

Alles was ein bloß leidendes Vermögen zu leisten fähig ist, das leistet auch unsere Sinnlichkeit, sie nimmt an, was ihr gegeben wird. Der äußere Sinn nimmt also an, was ihm von außen gegeben wird, und die Natur läßt es nie an vorhandenen Gegenständen fehlen.

Daher

Daher können wir auch ununterbrochen Vorstellungen von äußern Gegenständen erhalten. Wir dürfen nur unsere körperliche Sinnwerkzeuge brauchen.

Da die äußern Empfindungen Folgen des Eindrucks sind, welchen die äußeren Gegenstände auf uns machen, so verhalten wir uns nie so ruhig, als wenn wir äußere Gegenstände vorstellen. Daher ist auch das Stehen am Fenster, und das Angaffen der Vorübergehenden das Lieblingsgeschäft müssiger Leute.

Der innere Sinn verhält sich zwar eben so leidend und unthätig, wenn ein Eindruck auf ihn gemacht wird, allein dieser Eindruck muß doch durch uns selbst verursacht werden, wir müssen thätig seyn, wenn der innere Sinn einen Eindruck erhalten soll, und Thätigkeit ist das Gegentheil von Ruhe, obgleich von der gemeinsten Thätigkeit bis zur Anstrengung sehr viele Grade möglich sind.

Dieses thätige Vermögen in uns, welches wir ebenfalls aus seinen Wirkungen kennen, lassen Sie uns jetzt näher betrachten, mein Freund. Der innere Sinn würde ohne dasselbe keinen Eindruck empfangen, und wir würden daher wenigstens von dem, was wir Dinge in uns nennen, keine Vorstellung haben. Diese sind doch gleichwohl wirklich vorhanden, folglich dürfen wir auch jenes Vermögen als vorhanden annehmen.

Bei dem Denken, Ueberlegen, Beobachten u. s. w. sind wir uns einer Thätigkeit des Geistes bewußt. Dies lehrt die gemeinste Erfahrung. Oft wächst diese Thätigkeit so gar zu einem Grade von Stärke an, welche Ermattung des Geistes nach sich zieht. Hier ist die Thätigkeit

keit der Seele noch bemerkbarer, und in ihren Folgen noch weniger zu übersehen Wir haben also ein Vermögen, thätig zu seyn, und dieses Vermögen heißt der Verstand.

Da jeder Eindruck auf den inneren Sinn Wirkung dieser Thätigkeit ist, so darf ich annehmen, daß der Verstand wenigstens dann wirksam ist, wenn wir uns etwas als in uns vorhanden vorstellen. Jeder Gedanke also, jedes Gefühl von Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, jede Freude, jede Vorstellung von Schönheit und Erhabenheit, jede Begierde, jede Verabscheuung, jeder Affekt, jede Leidenschaft, ist, wenigstens zum Theil, Wirkung des thätigen Vermögens in uns; denn wir stellen alles dieses in uns vor, und der innere Sinn kann nichts vorstellen, was ihm nicht durch das thätige Vermögen gegeben wird.

Aber selbst ein äußerer Gegenstand könnte von uns nicht vorgestellt werden, wenn nicht der Verstand dabei thätig wäre, und hieraus folgt daß die Seele des Menschen nie ganz müssig ist. Sie kann zwar so wenig thun, daß dieses Wenige in Vergleich mit andern Thätigkeiten wie nichts zu rechnen ist, aber ganz müssig kann der Mensch nicht seyn. Der Beweis, daß selbst bei der Vorstellung äußerer Gegenstände die Seele Thätigkeit ausübe, ist dieser: Wir sind uns bewußt, daß der äußere Gegenstand von uns vorgestellt werde; wir stellen ihn vor. Wir können aber nichts vorstellen, wenn der innere Sinn nicht afficirt wird; der äußere Gegenstand afficirt aber nur den äußeren Sinn, und der innere Sinn wird nur von dem Verstande afficirt. Demnach muß der Verstand sogar bei einer äußeren Vorstellung den inneren Sinn afficiren, welches er dadurch thut, daß

er

er das was die äußere Sinnlichkeit empfängt, verbinder. Bewußtseyn dieser Verbindung macht den Inhalt des Selbstbewußtseyns aus. Eben diese Verbindung aber ist ein Akt der Thätigkeit, und dieser kundigt sich in uns durch den Eindruck an, der auf den inneren Sinn gemacht wird.

Bei jeder Vorstellung ist also das Gemüth thätig und leidend; bei jeder Vorstellung handelt der Verstand und empfängt die Sinnlichkeit. Stellen wir innere Gegenstände vor, so empfängt bloß der innere Sinn durch den Verstand einen Eindruck; stellen wir aber äußere Gegenstände vor, so empfängt zuerst der äußere Sinn einen Eindruck, und dieser wird von dem Verstande dem innern Sinn mitgetheilt.

Sie sehen hier, mein Freund, die ersten Anfänge, gleichsam die Embryonen aller Vorstellungen des Menschen. Diesen Bedingungen sind die Vorstellungen insgesammt unterworfen; auf diese Art werden sie erzeugt. Mit diesem Produkte aber kann der Geist des Menschen unermeßlich viel anfangen, man könnte sagen, daß das Leben des Menschen nichts, als ein Spiel mit Vorstellungen sey. Denn sogar eine Handlung ist nichts anders, als eine zur Wirklichkeit gebrachte Vorstellung. Ein Mensch stellt sich die Bequemlichkeit vor, welche ein großer Baum vor seiner Hausthüre ihm gewähren würde. Er pflanzt einen Zweig, den er ebenfalls vorstellte, obgleich durch diese Vorstellung nicht hervorbrachte. Nun wächst ein Baum in die Höhe, der mit seinen Zweigen und Blättern den Eingang beschattet, und manche Erquickung austheilt. Dieser Baum hat den Vorstellungen des Pflanzers eben so viel von seinem Daseyn zu verdanken, als den Kräften, welche die Natur in ihm

gelegt hat. Ohne dieſe würde er nicht wachſen, aber ohne die Vorſtellungen, und ohne die realiſirten Vorſtellungen ſeines Eigenthümers würde er nicht hier ſtehen, würde er vielleicht gar nicht mehr exiſtiren. Denn dieſer hätte ihn auch ausreißen und in den Ofen ſtecken können.

Ich darf mir daher zu Betrachtung einiger Arten von Beſchäftigungen, welche die Vorſtellungen dem menſchlichen Geiſte gewähren, Ihre Aufmerkſamkeit verſprechen, da dieſe Betrachtungen uns gleichſam einen Theil des menſchlichen Lebens kennen lehren.

Was uns zuerſt auffällt, ſo bald wir im Stand ſind etwas Achtſamkeit anzuwenden, das ſind Gegenſtände außer uns. Eine unendliche Mannichfaltigkeit derſelben ſetzt uns in Verwunderung, denn jeder hat Merkmale an ſich, die dem andern fehlen, und wird an denſelben von dieſem unterſchieden. An jedem trifft man aber auch Merkmale an, die er mit andern gemein hat, und zwar entweder mit allen andern, oder nur mit einigen. Jede Roſe hat Blätter, Farbe, Geſtalt und Stiel mit jeder andern Roſe gemein, ſie hat aber keine Augen, wie der Vogel. Die Augen hat der Vogel mit andern lebendigen Thieren gemein, aber nicht die Federn u. ſ. w.

Einige Eigenſchaften giebt es indeſſen, die bei jedem äußeren Gegenſtande bei jedem Körper anzutreffen ſind. Denn den Namen Körper legen wir jedem der Dinge bei, die wir außer uns wahrnehmen. Zu dieſen Eigenſchaften gehört

1) Die Farbe. Jeder Körper hat eine Farbe an sich, die er freilich verändern kann. Immer aber ist doch seine Oberfläche gefärbt.

2) Die Dichtigkeit. Jeder Körper nimmt einen Raum ein, aus welchem er erst weggebracht werden muß, wenn ein anderer Körper eben diesen Raum einnehmen soll. Wäre der Körper nicht dichte, so könnte er von einem andern ganz und gar durchdrungen werden, und beide könnten sich auf eben derselben Stelle befinden, welches doch unmöglich ist. Auch diese Dichtigkeit ist verschieden an verschiedenen Körpern. Blei ist dichter als Holz, und dieses ist dichter als Schwamm. Beide Eigenschaften der Körper, die Farbe und die Dichtigkeit haben das mit einander gemein, daß sie in sehr verschiedenen Graden an denselben vorhanden seyn können.

3) Daß aber ein Körper ausgedehnt ist, das ist eine Eigenschaft, welche jedem in eben dem Grade zukömmet. Diese Behauptung klingt sonderbar, sie ist aber richtig. Sie könnten mich fragen, ob ein Sandkorn eben so ausgedehnt sey, als eine Stubenthüre, da diese doch viel größer von Umfang ist; und ich antworte: ja. Man muß nur nicht an das Maas denken, nach welchem einem Körper mehr Ausdehnung beigelegt wird, als dem andern, sondern an die Ausdehnung selbst. Die Ausdehnung besteht in dem Außer- und Nebeneinanderseyn der Theile, und dieses findet sich bei großen Körpern nicht anders, als bei kleinern, nur daß diese wenige außereinander befindliche Theile,

und jene ihrer viele haben. Das Außereinander selbst, ist in beiden gleich.

Von Dingen die ausgedehnt sind, sagt man, daß sie sich im Raume befinden.

Man kann sich die Körper unter jeder beliebigen Farbe, und mit jedem beliebigem Grade von Dichtigkeit denken, aber die Eigenschaft, daß ihre Theile außereinander, d. h. im Raume sind, diese läßt sich nur auf eine und dieselbe Art denken.

Die Ausdehnung, oder der Raum, ist die allgemeinste Eigenschaft der Körper.

Gesetzt es käme ein Mensch und sagte uns, ihm sey ein Körper vorgekommen, der gar keine Farbe, und gar keine Dichtigkeit gehabt hätte; so könnten wir wohl versucht werden dahin zu gehen, wo dieser Körper sich befinden soll, weil wir noch voraussetzen können, dieser Mensch habe sich zu seinen Beobachtungen nicht Zeit genug genommen, und habe eine sehr blasse Farbe für gar keine Farbe, einen sehr geringen Grad von Dichtigkeit, für die Abwesenheit aller Dichtigkeit gehalten. Allein derselbe Mensch sage uns, ihm sey ein Körper ohne alle Ausdehnung vorgekommen, ein Körper, an welchem durch die vollkommensten Vergrößerungsgläser nicht das geringste von Ausdehnung hätte wahrgenommen werden können, so werden wir glauben, der Mensch sey nicht bei Sinnen, oder wolle uns eine Unwahrheit aufhängen. Wir werden ihn nicht auffodern, uns diesen Körper zu zeigen, den wir wissen schon im Voraus, daß ein solcher Körper ein Unding ist.

Der

Der Inbegriff aller Körper heißt die Körperwelt. Zu dieser gehört demnach alles, was außer uns im Raume ist; aber nicht alles, was wirklich ist überhaupt. Es giebt wirkliche Dinge die keine Körper sind. Von diesen sagen wir, daß sie in uns vorhanden sind. Der Schmerz, welchen man bei einem Schnitt in den Finger fühlt, ist freilich kein körperlicher Gegenstand, er ist aber doch Etwas, doch etwas wirkliches. Ein Gedanke, den ich habe, ist auch ein wirkliches Ding, obgleich kein Ding außer mir, kein Körper.

Was die Verschiedenheit dieser Dinge in uns betrifft, so wird diese in der Folge untersucht werden, wo ich von Gedanken, von Gefühlen und Begierden zu sprechen habe. Jetzt bin ich bemüht, eine Eigenschaft derselben zu suchen, die ihnen insgesammt zukömmt, und diese Eigenschaft ist die Zeit. Ich mag denken oder fühlen, so habe ich meinen Gedanken und mein Gefühl irgendwann. So wie ein Körper, oder ein Ding außer uns sich irgendwo und also im Raume befinden muß, so befindet sich jedes innere Ding irgendwann in uns. Auch hievon sind wir so gewiß überzeugt, daß wir keinem Menschen menschliches Bewußtseyn beilegen würden, wenn er uns versicherte, er wisse gar nichts von der Zeit, bei ihm gebe es weder Gegenwart noch Zukunft, noch Vergangenheit; er denke und fühle zwar, er könne aber nicht sagen, daß er jetz den Gedanken und vorher das Gefühl gehabt hätte, sondern er wisse gar nichts von vorher und jetzt.

So wäre denn das allereinste Merkmal der Dinge außer uns und der Dinge in uns entdeckt und ich folgere daraus unmittelbar diesen Satz:

Was irgendwo und irgendwann vorhanden ist, das ist ein wirkliches Ding.

Es ist hier nicht die Rede, mein Freund, von allen Merkmalen, welche ein Ding an sich haben muß, um ein wirkliches Ding zu seyn, sondern nur von einem einzigen, das ihm zur Wirklichkeit nicht fehlen darf. Auch muß ich bei diesem Satze noch anmerken, daß ein Ding, welches irgendwo (im Raume) und irgendwann (in der Zeit) vorhanden ist, gerade nur so wirklich ist, als es im Raume oder in der Zeit vorkömmt. Wer z. B. daraus, daß er eine Menschenähnliche aber völlig unkörperliche und nicht fühlbare Figur gesehen hat, schließen wollte, er habe ein Gespenst gesehen, es gebe also Gespenster, der würde sehr irren. Sie wissen, daß man dergleichen Erscheinungen durch Brennspiegel hervorbringen kann. Ein Mensch dem eine solche Gestalt vorgezaubert, und die Art, wie sie hervorgebracht ist, verheimlicht würde, müßte also wirklich eine unkörperliche menschliche Gestalt sehen. Er sieht zwar eine menschliche Gestalt im Raume und etwas wirkliches, aber diese Gestalt ist kein Gespennst. Er kann daher zwar sagen: ich habe eine unkörperliche menschliche Gestalt gesehen, (diese Gestalt war etwas wirkliches,) er kann aber nicht sagen: ich habe ein Gespenst gesehen, ein Gespenst ist also etwas wirkliches.

So ist es auch mit den Dingen, die uns in der Zeit vorkommen; sie sind nur so wirklich, wie sie uns vorkommen. Gesetzt ich träumte, daß ich Kaiser in China wäre, so kömmt mir dieser Traum, diese Vorstellung des Kaiserseyns wirklich vor, dieser Traum ist also etwas wirkliches, nämlich ein wirklicher Traum (ich bilde mir nicht bloß ein zu träumen, sondern ich träume

in

in der That) aber mein Kaiserseyn selbst ist darum nichts wirkliches, ich bin dadurch noch nicht wirklich Kaiser, daß ich träume es zu seyn. Ich darf daher weiter nichts sagen, als soviel, daß eine Vorstellung, die ich irgend einmal, und also in der Zeit habe, als Vorstellung, wirklich sey. Der Gegenstand der Vorstellung ist darum noch kein wirkliches Ding.

Unter den vorhandenen Dingen legen wir denen das Prädicat der Wirklichkeit mit der größten Gewißheit bei, welche hier, und welche jetzt vor uns vorhanden sind. Wir haben in der That Gründe, anzunehmen daß Julius Cäsar wirklich einmal vorhanden war, ob gleich von uns beiden und von den jetzt lebenden Menschen keiner ihn mit Augen gesehen hat. Indessen wissen Sie doch mit weit mehr Zuverläßigkeit, daß Ihr Lehrer eine wirkliche Person ist, wenn er vor Ihnen steht und zu Ihnen spricht, wenn er also hier und jetzt vor Ihnen vorhanden ist, als Sie wissen, daß Julius Cäsar gelebt hat. Man würde Sie vielleicht noch überzeugen können, alle Geschichtschreiber, die des Julius Cäsar erwähnen, hätten etwas unwahres berichtet; man würde aber ganz vergebens versuchen, Ihnen von den Augen und Ohren wegzuleugnen, Ihr Lehrer sey kein wirklich existirender Mensch, indem dieser vor Ihnen steht, und von Ihnen gesehen und gehört wird.

Ich bin hiemit auf eine Materie gekommen, welche eine der wichtigsten und angenehmsten ist, nämlich auf die Arten der Gewißheit der menschlichen Erkenntniß. Die Arten von Gewißheit der menschlichen Erkenntniß sind in der That sehr verschieden. Eine der zuverläßigsten Erkenntniß giebt aber die Anschauung eines Gegenstandes, der wirklich vor uns gegenwärtig ist.

Was vor uns gegenwärtig ist, das existirt, das ist wirklich, so wie es vor uns ist.

Sie werden daher, so oft ich in der Folge den Ausdruck: wirkliches Ding, brauchen werde, jeden Gegenstand darunter verstehen können, der wirklich vor Ihnen vorhanden ist, oder den Sie nur um deswillen für ein wirkliches Ding annehmen, weil er irgend einmal vor Ihnen gegenwärtig war.

Mir ist indessen eben so viel daran gelegen, Ihnen das menschliche Gemüth kennen zu lehren, als Ihnen die Quellen der Wahrheit unsrer Erkenntniß anzugeben weil diese zu finden alsdann keine Schwierigkeit hat, wenn man sich in der Einrichtung des menschlichen Geistes zurecht zu finden versteht. Ich muß daher zuerst eine Bemerkung machen, welche gleichsam den Eingang in die menschliche Natur öfnet, daß nämlich ein vor dem Menschen vorhandener Gegenstand auf diesen einen Einfluß hat, den er auf kein anderes, wenigstens auf ein lebloses Ding nicht hat. Sie stellen sich, wenn Sie diesen Brief in die Hand nehmen, denselben vor, Sie lesen ihn, und erhalten Vorstellungen indem Sie ihn lesen. Sie werden ihn aus der Hand und auf den Tisch legen, wenn Sie ihn gelesen haben Wird Ihr Tisch auch eine Vorstellung von dem Briefe erhalten? wird sein Zustand auch so verändert werden wie der Ihrige verändert wurde, da Sie den Brief sahen? Denn Ihr Gemüthszustand wurde durch den bloßen Anblick des Briefes verändert, weil Sie vorher nichts oder etwas anders, und nun erst, da Sie ihn sahen, den Brief vorstellten. Der Zustand, da Sie den Brief vorstellten, ist ein anderer als der, da Sie ihn nicht vorstellten. Ganz gewiß wirkt der Brief nicht so auf Ihren Tisch, als er auf Sie wirk-

te.

te. In dem Briefe kann aber die Urſache nicht liegen, daß er anders auf Sie als auf den Tiſch wirkte, denn der Brief bleibt immer derſelbe, er mag auf dem Tiſch liegen, oder von Ihnen vorgeſtellt werden. Der Grund von dieſer verſchiedenen Wirkung muß alſo in Ihnen, muß in dem Menſchen liegen. Der Menſch hat das Vermögen von Dingen, die vor ihm gegenwärtig ſind Vorſtellungen zu erhalten, und dieſes Vermögen nenne ich Anſchauungsvermögen.

> Anſchauungsvermögen heißt alſo das Vermögen von Dingen die vor uns gegenwärtig ſind Vorſtellungen zu erhalten.

Da wir die Dinge, die vor uns gegenwärtig ſind auch wirkliche Dinge nennen, ſo kann man unter Anſchauungsvermögen auch das Vermögen verſtehen, von wirklichen Dingen Vorſtellungen zu empfangen.

Das Anſchauungsvermögen hat ſogar in der Sprache der Philoſophen mehr als Einen Namen. Es heißt oft Sinnlichkeit; oft Verſtand; oft Wahrnehmungs- auch wohl Beobachtungsvermögen. Die beiden letztgenannten ſind nur beſondere Aeußerungen des Anſchauungsvermögens, und dieſe Benennungen ſollten eigentlich nicht mit dem Ausdrucke: Anſchauungsvermögen, gleich bedeutend gebraucht werden. Indeſſen tyranniſirt der Sprachgebrauch auch die Philoſophen, und man muß ſich vor den ſchlimmen Folgen dadurch verwahren, daß man dieſe Vieldeutigkeit eines Ausdrucks bemerket.

Dieſes Vermögen iſt eine Eigenthümlichkeit der thieriſchen Natur, gehört aber ganz ſo wie wir es haben, vielleicht bloß dem Menſchen an. Denn es iſt nicht

wahrscheinlich, daß die Thiere von den Gegenständen, die vor ihnen vorhanden sind, gerade solche, und so viele Vorstellungen erhalten, als die Menschen sie erhalten, ob sie gleich in der That Vorstellungen von diesen Dingen empfangen, und dieses als Vorzug vor Pflanzen und Mineralien voraus haben.

So oft also ein Gegenstand vor uns ist, und so oft wir ihn bemerken, so oft wenden wir unser Anschauungsvermogen an, und erhalten anschauende Erkenntniß. Denn Erkenntniß überhaupt heißt nichts anders, als die Vorstellung eines Dinges.

Man braucht im gemeinen Leben das Wort: Kenntniß statt des bei den Philosophen mehr gebräuchlichen Ausdrucks: Erkenntniß, und sagt von manchen Leuten, daß sie viele Kenntnisse haben, ohnerachtet die Gegenstände, auf welche ihre Kenntniß sich bezieht, nie unmittelbar vor ihnen gegenwärtig waren. Die Kenntniß dieser Leute ist also keine anschauende. So sagt man von Büsching mit Recht, daß er eine ausgebreitete geographische Kenntniß gehabt habe, d. h. daß er von sehr vielen Orten und Ländern auf der Erde gewußt habe, wo sie liegen, was in ihnen merkwürdig ist, ob sie fruchtbar und schön sind, was ihre Einwohner für Nahrungsgewerbe treiben wie viel der Einwohner darinnen sind, u. d. gl. Indessen war Büsching bei weitem nicht an allen den Orten gewesen, die in seiner Geographie beschrieben sind, hatte sie nicht selbst gesehen, hatte die Einwohner nicht arbeiten gesehen, hatte sie nicht neben einander gestellt und überzählt. Seine Kenntniß war also keine anschauende.

Er-

Erinnern Sie sich, mein Freund, des angenehmen Nachmittags, den wir in Herrn Forsters Gesellschaft an einem dritten Orte zubrachten. Die Rede kam auf seine Reise um die Erde, und wir erlangten durch seine Erzählung und Beschreibung von Dingen, die wir nie gesehen, von denen wir nie gehört hatten, deren Name sogar uns unbekannt war, Vorstellungen, und also Kenntniß. Es war keine anschauende Erkenntniß. Erinnern Sie sich nur selbst, wie unvollkommen sie gegen die anschauende Erkenntniß war, die wir kurz darauf erhielten, als wir uns in dem Naturalienkabinet dieses Gelehrten umsehen durften. Hier sahen wir Brodfrüchte, Blätter des Brodfruchtbaums u. s. w. Das war anschauende Erkenntniß. Von einigen Produkten der fernen Gegenden, die nicht gut fortzubringen waren, fanden sich Abbildungen, die nach dem Leben gemacht sind; schon diese gewährten deutlichere und klarere Erkenntniß, als die bloße Beschreibung, aber sie konnten nicht die vollständige Kenntniß gewähren, die das Original, der Gegenstand selbst, wenn wir ihn vor uns gehabt und angeschaut hätten, verschafft haben würde. Sie haben nun eine vollständige Kenntniß von einer Kokosnuß, da Sie eine solche selbst gesehen haben, Sie haben aber keine anschauende Erkenntniß von der Leibesgestalt eines Tahitiers, denn von dieser haben Sie nur Abbildungen gesehen. Das Bild kann sehr getreu gewesen, und folglich Ihre durch das Anschauen des Bildes erlangte Kenntniß, der durch Anschauung des Gegenstandes (eines Tahitiers selbst erhaltenen Kenntniß an Richtigkeit sehr nahe seyn, allein ganz so vollständig und vollkommen ist sie gewiß nicht. Obgleich die Kenntniß, die man aus Abbildungen erlangt im gemeinen Leben auch anschauende Erkenntniß heißt, und viel vollkommner ist, als die durch bloße Beschreibung erhaltene.

Es

Es giebt daher, wenn von Erkenntniſſen vorhandener Gegenſtände die Rede iſt, vornämlich dreierlei Arten derſelben zu unterſcheiden. Erſtlich die anſchauende, diejenige welche man dadurch erhält, daß man den Gegenſtand ſelbſt vor ſich hat, ihn beſieht, befühlt, auch wohl zerlegt u. ſ. w. Zweitens, die durch Abbildung der Gegenſtände erhaltene. Die erſtere iſt die reellſte und vorzüglichſte, die zweite iſt die beſte nach derſelben. Sie iſt richtig, wenn der Verfertiger der Abbildung den Gegenſtand richtig beobachtet, und richtig dargeſtellt hat. Sie iſt ſo vollſtändig, als der Verfertiger der Abbildung dieſe Vollſtändigkeit dadurch möglich gemacht hat, daß er das, was an dem Gegenſtande bemerkbar und auszeichnend iſt, in ſeiner Abbildung angegeben hat. Sie iſt aber nie ſo ſicher, ſo zuverläſſig und evident, als die anſchauende Erkenntniß ſelbſt, weil man nie ganz verſichert ſeyn kann, der Verfertiger der Abbildung habe gar nichts an dem Gegenſtande vorhandenes überſehen, und habe alles in die Abbildung übergetragen und übertragen können. Wer daher klare, richtige, fruchtbare und zuverläſſige Kenntniß z. B. von dem menſchlichen Körper haben will, der muß Leichname öfnen und unterſuchen. Dies und nur dies allein giebt anſchauende Erkenntniß. Was man aus anatomiſchen Abbildungen lernt, kann auch richtig und brauchbar ſeyn, evident und erſchöpfend aber iſt es nie, weil man immer nicht weiß, ob der Mahler und der Kupferſtecher nicht etwa Fehler auf irgend eine Art gemacht habe.

Die dritte Art von Erkenntniſſen iſt diejenige, welche man durch wörtliche Beſchreibung erhält, gleichviel, ob ſie uns mündlich, in Erzählungen, oder ſchriftlich, in Büchern oder Briefen mitgetheilt wird. Sie iſt am leichteſten zu erhalten, und man hat an dieſer Art von

Kennt-

Kenntnissen den gröſsten Vorrath, allein sie ist auch sehr schwankend, unzuverläſsig, und nur wenig brauchbar. Denn sie wird durch Worte mitgetheilt, die Worte sind aber nicht selten zum Erstaunen unbestimmt. Zwei Menschen denken bei einem und demselben Worte fast nie ganz dasselbe. Der Hörende oder Lesende muſs daher zweierlei Art von Mißtrauen in die durch Beschreibung erhaltene Kenntniß setzen, er ist nämlich 1) zweifelhaft, ob der Beschreibende den Gegenstand richtig beobachtet hat, und ob er seine Beobachtung in den passendsten Ausdrücken darzustellen versteht, und 2) ob Er selbst (der Hörende oder lesende) den Beschreiber so versteht, wie dieser verstanden seyn will.

Der gröſste Theil unsrer Gelehrten hat meistens nur solche durch Beschreibung von Andern erhaltene Kenntniß von den Dingen, und daher kömmt es, daß manche so viele Vorurtheile und Irrthümer haben, die durch wirkliche Anschauung der Gegenstände mit leichter Mühe berichtiget werden könnten.

Wir üben jede Seelenkraft, so oft wir sie anwenden, und jede Seelenkraft wird durch Uebung stärker und brauchbarer, gerade so, wie dies bei Körperkräften der Fall ist. Wir lernen unser Auge, unser Ohr, die Arme, die Beine immer besser brauchen, je öfter wir sie üben. Diese Uebung jeder Kraft ist aber auch nothwendig, ist Pflicht denn ohne dieselbe geht die Brauchbarkeit der Kraft verlohren, und was nützt uns eine Kraft, wenn wir sie nicht brauchen können?

Es ist daher auch nothwendig, das Anschauungsvermögen, den Verstand zu üben, und daraus folgt, daß es nothwendig ist, sich soviel als möglich anschauende Kennt-

Kenntniß zu erwerben, und also die Dinge selbst zu beobachten. Diese Regel muß den Studirenden vorzüglich wichtig seyn, weil diese während ihrer Studirjahre und während ihres ganzen Lebens, großen Theils mit Kenntnissen zu thun haben, die sie nicht durch Anschauung der Gegenstände erwerben können, indem hiezu Reisen, oder wenigstens Sammlungen nothwendig sind, zu denen unsere Lebenszeit und unser Beutel niemals zureichen würde. — So wohlthätig daher die Einrichtung ist, daß man heutiges Tags aus Büchern Kenntnisse erhalten kann, welche zu den Absichten in denen sie gesucht werden, oft genug zureichen; so wenig muß man auch wieder vergessen, daß der Mensch nicht nur da ist, um Kenntnisse einzusammeln, gleich viel was es für Kenntnisse sind, sondern daß er auch die Kräfte üben soll, die ihm die Natur gegeben hat. Das Sammeln der Kenntnisse aus Büchern übt nicht den Verstand oder das Anschauungsvermögen, sondern eine andere Seelenkraft, von welcher ich künftig sprechen werde. Aber die Natur verlangt, daß jede Kraft geübt werde, indem der Mensch nur im Gleichgewicht der Kräfte sich wohl befindet und eine gewisse Ruhe des Geistes genießt. Reisen und selbst sehen ist daher zur Uebung des Anschauungsvermögens vortheilhafter als das Lesen der Reisebeschreibungen. Ein Mann, der Deutschland mit Aufmerksamkeit durchwanderte, würde weit mehr richtige und evidente Erkenntniß erwerben, als ein Mensch der alle vorhandenen Reisebeschreibungen durchlieset und dabei auf seiner Stube bleibet. Es war ein großer Vortheil für die alten Philosophen, daß sie, wie Pythagoras, Demokrit und Plato reiseten, und durch Anschauung einer Menge von niegesehenen Dingen ihr Anschauungsvermögen übten, da sie außerdem noch Gelegenheit genug behielten auch die andern Seelenkräfte zu vervollkommen, welche durch Anhörung

hörung des Erzählten, und durch Lesen des Geschriebenen geübt werden.

> Die Kenntniß, welche durch Anschauung der Gegenstände erhalten wird, ist zuverlässig und richtig durch sich selbst, und wird durch kein Nachdenken richtiger, als sie ohne dasselbe ist.

Ich habe dieses Vorzugs der anschauenden Erkenntniß schon erwähnt; er scheint mir aber so groß, daß ich Sie noch länger bey dieser Eigenthümlichkeit derselben zu bleiben bitte. Man sagt von einem dummdreisten Menschen im gemeinen Leben, er unterstehe sich dies oder jenes aus den Augen wegzuläugnen. Man setzt also voraus, daß das was man sieht (was man anschaut) so gewiß und zuverlässig sey, daß entweder Wahnsinn, offenbare Lüge, oder wenigstens eine tadelnswürdige Uebereilung dazu gehöre, sich auch nur einfallen zu lassen, gegen den Augenschein zu sprechen. Man setzt also in die anschauende Erkenntniß gar kein Mißtrauen. Es wird vielmehr bei einem Streite, der sich über einen Gegenstand zwischen mehreren Personen erhebt, sogleich darauf gedrungen, diesen Gegenstand herzubringen, so bald es nur möglich ist, ihn zu verschaffen. Der Jüngling in der Fabel, der ein Chamäleon gesehen und behauptet hatte, es sey blau, berief sich auf die Anschauung von diesem Thiere. Der andere, der ihm widersprach, und es grün gesehen zu haben vorgab, berief sich ebenfalls auf die Anschauung von demselben. Wie suchten sie ihren Streit zu heben? sie baten den dritten, der ihnen begegnete und das Chamäleon in der Tasche hatte, es ihnen zu zeigen. Das hätten sie nicht gethan, wären sie nicht gezwungen gewesen vorauszusetzen, daß die Anschauung

des

des Gegenstandes eine Quelle untrüglicher Erkenntniß sey. — Es ist wahr, es scheint, daß diesmal sogar die Anschauung trügte, denn der Eigenthümer des Thieres behauptete dasselbe schwarz gesehen zu haben, und da er das Schnupftuch, worein es gewickelt war, auseinanderlegte, fand man das Thier, und alle dreie sahen es weiß; allein der Fehler lag nicht an der Anschauung, auch nicht an den Anschauenden, d. h. an den Menschen, welche das Thier gesehen hatten, sondern die Ursache des Irrthums war an dem Gegenstande selbst, an dem Chamäleon, das von allen Gegenständen, die ihre einmal erhaltene Farbe nicht augenblicklich verändern, eine Ausnahme macht. Dieses Thier ändert, wenigstens in der Fabel, seine Farbe alle Augenblicke, und derjenige, der in dem Momente, in welchem es blau erscheint, das Thier sieht, und es blau nennt, hat eben so wenig unrecht, als der andere, der es grün sieht und seiner Haut die grüne Farbe beilegt. Und doch vereinigte auch diesmal, trotz des betrügerischen Gegenstandes, die Anschauung die streitenden Partheyen. Sie sahen nun alle drei das Thier in demselben Moment, sahen alle drei, es sey weiß, und nun war kein Streit mehr unter ihnen.

Die anschauende Erkenntniß bedarf keines Beweises, — d. h. wer einem Gegenstande, den er vor sich hat, und Andern vorhalten kann, nur solche Merkmale beilegt, welche an diesem Gegenstande angeschaut werden können, der ist befugt, dem Gegenstande diese Merkmale beizulegen, und braucht sein Urtheil nicht aus Voraussetzungen herzuleiten.

Ich

Ich führe diese Bemerkung hier an, weil sie wichtig ist; fürchte aber, daß sie Ihnen, nachdem Sie über dieselbe nachgedacht haben, undeutlicher seyn möchte, als in dem Augenblicke, da ich Ihnen dieselbe vortrage. Diese spätterhin entdeckte Undeutlichkeit wird aber in dem folgenden Briefe gehoben werden, in welchem ich Sie auf Urtheile aufmerksam mache, welche bewiesen, d. h. aus Voraussetzungen hergeleitet werden müssen. Diese heissen eben deswegen mittelbare Urtheile, weil man ein Mittel, nemlich den Beweis braucht, um sie für Wahrheiten ausgeben zu dürfen. Ein Urtheil aber, das aus Anschauung des Gegenstandes entspringt, und dem Gegenstande nur soviel beilegt, als an ihm angeschaut werden kann, heißt ein unmittelbares Urtheil und als Wahrheit betrachtet eine unmittelbare Wahrheit.

Sobald man nur voraussetzen kann, daß andere Menschen ihre Vorstellungen mit eben dem Namen belegen, den wir selbst denselben geben, sobald halten wir für unmöglich, daß ein Anderer uns widerspreche, wenn wir ein bloßes Anschauungsurtheil fällen. Gesetzt zwei Menschen stünden vor einem Baume; der eine von ihnen bemerkte, dieser Baum habe einen Stamm, habe Aeste Blätter u. s. w. und der andere wollte dies nicht zugeben, sondern verlangte einen Beweis von der Aussage seines Gefährten; so würde dieser entweder vermuthen, der andere wolle seinen Scherz mit ihm treiben, oder sey im Kopfe verrückt.

Es giebt also Wahrheiten für den Menschen, die keines Beweises bedürfen, und jedes Urtheil, das bei Anschauung eines Gegenstandes ausgesprochen wird, ist eine solche Wahrheit.

Der Ausdruck: Anschauliche Erkenntniß, verleitet zu einer Mißdeutung, die für die Beobachtung der menschlichen Natur nachtheilig werden kann. Er ist vom Sehen, vom Schauen, hergenommen, und da man nur mit den Augen sieht, so könnte die Meinung entstehen, man erhalte die anschauende Erkenntniß nur durch Hülfe der Augen, und es gäbe gar keine anschauende Erkenntniß, als nur von sichtbaren Gegenständen. Dies ist die Meinung der Philosophen aber nicht; sondern sie belegen jede unmittelbar, d h. jede gewisse und zuverlässige aber nicht aus Voraussetzungen hergeleitete Erkenntniß mit dem Namen der anschauenden, und da schaut man denn, so hart dies auch klingen mag, mit den Ohren, mit der Nase, mit dem Gaumen und mit den Fingerspitzen an, d. h. nach dem Sinne dieser Philosophen, man kann unmittelbare Kenntnisse sowohl durch die Augen, als durch die Ohren, durch den Geschmack, durch den Geruch und durch das Gefühl erwerben. Um das Harte in dem Ausdruck zu mildern, hat man aber die unmittelbare Erkenntniß, die durch Hülfe der übrigen Sinnwerkzeuge des Körpers, mit Ausschluß der Augen, erhalten wird, Empfindung genannt. Empfindung ist daher eben so wohl unmittelbare und eben sowohl zuverlässige Erkenntniß, als die Anschauung, und der Unterschied beruht bloß im Ausdrucke.

So oft jeder (wie man im gemeinen Leben sagt) mit seinen eigenen Ohren höret, so oft erhält derselbe eine Vorstellung von dem Schalle des Gegenstandes, der den Klang hervorbringt, und diese Vorstellung ist unmittelbare Erkenntniß Daher hat auch die durch das Gehör erlangte unmittelbare Erkenntniß eben die Zuverlässigkeit und Gewißheit, welche die unmittelbare Kenntniß bei sichtbaren Gegenständen, in Rücksicht auf diese hat, und

man

man thut wohl, die Kenntniß, welche man durch Selbsthören erlangt hat, sorgfältig von derjenigen zu unterscheiden, die uns von hörbaren Dingen auf andere Art zugeflossen seyn mag. Denn auch von hörbaren Dingen giebt es mittelbare und unmittelbare Erkenntniß; und auch in Ansehung jener, ist die letztere der erstern vorzuziehen.

Ich habe vor nicht gar langer Zeit ein recht belehrendes Beispiel von der dreifachen Art gehabt, wie man Vorstellungen von hörbaren Gegenständen erhalten kann.

Ein durchreisender Musiker gab hier ein Concert. Die Umstände aber waren so, daß meine Tochter nicht dabey gegenwärtig seyn konnte, sondern sie überließ dies Vergnügen ihrem ältesten Bruder. Indessen wartete sie mit Ungeduld auf das Ende des Concertes, und auf die Rükkehr ihres Bruders, der in F.'s Gesellschaft gegangen war. Der Bruder kam eher zurück als dieser, und war noch voll Bewegung über die Schluß-Sinfonie, die ihn ganz hingerissen hatte. Er erzälte nun uns allen, und vorzüglich seiner Schwester, wie vortrefflich diese Sinfonie gesetzt gewesen und exequirt worden war, wie die Melodie sich durch die Stimmen wechselsweise gewunden hätte, verglich sie mit einer uns allen bekannten Sinfonie von Haydn, und konnte nicht fertig werden, uns durch seine Beschreibung und Erzählung eine Vorstellung von dem zu machen, was er gehöret hatte. — Er war noch nicht damit zu Ende, so kam der junge F** — wo möglich noch mehr in Enthusiasmus über die nehmliche Sinfonie als jener. Auch dieser bedauerte nichts so sehr, als daß meine Tochter, indem sie die Musik sosehr liebe, ein so vollkommenes Vergnügen ha-

be entbehren müssen. Nun gieng es an das Clavier; er trug das Thema der Sinfonie vor, spielte und brummte und erzählte zwischen drein, wie dieses in die verschiedenen Stimmen vertheilt, wie es verändert, versetzt, umgekehrt, nachgeahmt worden war; kurz er machte eine Beschreibung, die einen Componisten vielleicht in den Stand gesetzt hätte, diese Sinfonie auf Noten zu bringen.

Beide Bewunderer der Sinfonie, suchten uns eine Vorstellung (eine Kenntniß) von dieser Sinfonie, d. h. von einem hörbaren Dinge beizubringen, weil wir dieselbe nicht selbst gehört (nicht mit unsern eignen Ohren empfunden) hatten. Die Vorstellung (Erkenntniß), zu welcher uns der erstere verhalf, glich der Vorstellung, die man von einem sichtbaren Gegenstande bekömmt, wenn jemand uns denselben mit Worten beschreibt. Sie war, wie alle auf diesem Wege erhaltne Vorstellungen, sehr unvollkommen. Die Vorstellung (Erkenntniß) welche der junge F** in uns brachte, kam der Sache selbst (der im Concertsaale aufgeführten Sinfonie) bei weitem näher, sie war deutlicher und klärer als die durch wörtliche Beschreibung erweckte, und glich derjenigen Vorstellung, die man von sichtbaren Gegenständen durch eine Abbildung erhält. Indessen war keine dieser durch die guten Leute uns mitgetheilten Vorstellungen, eine unmittelbare Erkenntniß, (eine Empfindung der Sache selbst), sondern diese war uns und allen denen versagt, welche die herrliche Sinfonie nicht selbst hatten anhören können.

So wie wir durch das Ohr unmittelbare Vorstellungen (unmittelbare Erkenntniß) von Gegenständen ausser uns erlangen; so erhalten wir eben dergleichen

unmit-

unmittelbare Vorstellungen auch durch die übrigen Sinnwerkzeuge des Körpers, durch die Nase, durch den Gaumen und durch das Gefühl. Durch die Nase erfahren wir unmittelbar, wie ein Körper riecht, durch den Gaumen erfahren wir unmittelbar, wie ein Körper schmeckt, durch das Gefühl und vorzüglich durch die Fingerspitzen erfahren wir unmittelbar, ob die Oberfläche eines Körpers glatt oder rauh, höckerigt oder eben, warm oder kalt ist.

So oft wir dergleichen Beschaffenheiten der Körper durch Anwendung unserer eignen Sinnwerkzeuge erfahren, so oft wir also die Körper selbst an die Nase halten, auf die Zunge legen, sie an die fühlenden Theile unsers Körpers, vorzüglich aber an die Fingerspitzen bringen; so oft erhalten wir unmittelbare Erkenntniß, d. h. eine Kenntniß, welche sehr sicher und evident ist. Diese ist jederzeit wohl zu unterscheiden von der Erkenntniß von eben dergleichen Gegenständen, die wir durch die Beschreibung anderer Leute erhalten. Man kann einem Menschen, der noch keine Ananas gegessen hat, sagen, wie sie schmeckt, und er erhält dadurch eine Vorstellung von dem Geschmacke dieser Frucht, die zwar sehr unvollständig und trüglich seyn, aber doch immer auch einige Aehnlichkeit mit der Vorstellung haben wird, welche er durch das Kosten der Frucht erhielt. Eben so kann man uns Beschreibungen von dem Geruche des Stinckthieres, von der angenehmen Glätte einer ausländischen Baumrinde geben und dadurch Vorstellungen in uns erregen, welche mit den Vorstellungen nicht verwechselt werden dürfen, die wir haben würden, wenn wir jene Dinge selbst gerochen, selbst angefühlet hätten.

Da wir unmittelbare Erkenntniß von äuſſeren Gegenſtänden nur dann erhalten, wenn wir unſere körperlichen Sinnwerkzeuge anwenden, ſo folgt

1) daß wir nur ſo vielerlei Arten unmittelbarer Erkenntniß von äußeren Gegenſtänden erhalten können, als wir Arten körperlicher Sinnwerkzeuge zum Gebrauche haben. Ein Menſch kann daher im vollkommen geſunden Zuſtande des Körpers ſoviel Arten unmittelbarer Kenntniß von äuſſeren Dingen bekommen, als er körperliche Sinnwerkzeuge hat.

2) Daß auch ein Blinder anſchauende Erkenntniß von äuſſeren Gegenſtänden haben könne. Er kann nämlich vermittelſt ſeiner andern körperlichen Sinne noch anſchauliche Erkenntniß erhalten, wenn dieſe ſoviel heiſſen ſoll als unmittelbare Erkenntniß. Von Dingen aber, die blos ſichtbar ſind, kann der Blinde keine unmittelbare Kenntniß erhalten.

3) Daraus, daß man bei einem mangelnden Sinne des Körpers von gewiſſen äuſſeren Gegenſtänden keine unmittelbare Erkenntniß erhalten kann, folgt nicht, daß man von dieſen Gegenſtänden auch keine mittelbare Kenntniß bekommen könne.

Die erſte Behauptung iſt für ſich klar, die zweite und dritte werde ich mit Beiſpielen von Blinden belegen. Ein Blinder geht aller unmittelbaren Erkenntniß verluſtig, welche ſich nur durch das Sehen erwerben läßt. Er kann alſo nicht, wie der Sehende, ein Längenmaas, z. E. eine Klafter nehmen, einen Menſchen

das

daneben stellen, und ohne den Menschen und das Maas mit den Händen zu berühren, sagen ob dieser Mensch größer oder kleiner, oder gerade so groß, als das Maas sey. Dies kann aber der Sehende. Folglich kann der Blinde von der Ausdehnung eines gegebenen Körpers keine unmittelbare Erkenntniß erwerben. Aber er kann demungeachtet messen d. h. die Ausdehnung der Körper schätzen und nach einem Maase angeben. Geben Sie ihm z E. heute das Maas von einer Klafter Höhe, lassen Sie ihn mit der Hand, so oft er will, daran auf und niederfahren. Wiederholen sie dies morgen und übermorgen. — Stöhren Sie ihn ja nicht in der Aufmerksamkeit, seine Seele ist äusserst geschäftig. Er merkt sich die Zeit, die er nöthig hat, mit dem Finger von dem einem Ende der Klafter bis zum andern zu kommen. Hat er dies gemerkt, so geben Sie ihm verschiedene Längenmaase, Ellen, 4 schuhige, 8 schuhige Stäbe u. drgl. Er wird an jedem Stabe mit dem Finger von einem Ende zu dem andern fortgehen. Er wird anfangs nur sagen können, welcher Stab länger als der andere ist, bei fortgesetzter Uebung aber wird er nicht einmal in der Angabe fehlen, um wieviel jeder Stab länger oder kürzer sey. Hierauf wird er auch seine Messung am Menschen vornehmen können, und indem er mit seiner Hand von den Fußsolen an den Leuten hinauffährt, bis zur obersten Fläche des Hauptes, wird er nach erlangter Fertigkeit nicht nur anzugeben wissen, ob von zweien Menschen einer größer sey, als der andere, sondern auch welcher der größere, und wie groß z. E. an Ellen jeder von ihnen sey.

Sie sehen aus diesem Beispiele, mein Freund, daß zwei Urtheile (zwei Sätze) den Worten nach ganz gleich seyn können, welche bei näherer Ansicht aus ganz verschie-

sch ebenen Quellen geflossen sind. Sie wissen schon jetzt, daß das Urtheil des Blinden über die Ausdehnung zweier Körper kein Anschauungsurtheil sey, ob es gleich mit dem Urtheile, welches ein Sehender in ähnlichen Fällen ausspricht, vollkommen einerlei ist.

Der Blinde konnte daher sein Anschauungsvermögen auch nicht anwenden, sondern er mußte ein Vermögen in Anwendung setzen, welches mit dem Vermögen der unmittelbaren Erkenntniß vielleicht nicht die geringste Aehnlichkeit hat.

Von dem Vermögen, welches der Blinde diesmal anwendete werde ich in meinem folgenden Briefe sprechen Hier bitte ich Sie nur zu bemerken, daß das Urtheil des Blinden kein unmittelbares Urtheil seyn kann, weil die Ausdehnung eines bestimmten Körpers sich unmittelbar nur mit den Augen erkennen läßt.

Ueberhaupt sind Beobachtungen an Blinden und Tauben so belehrend, daß man sagen möchte, die Natur habe diese Personen zu Wohlthätern der übrigen Menschen gemacht, weil man von ihnen soviel lernen, mit ihrem Beispiele so manche ungegründete Voraussetzung berichtigen kann.

So ist bekannt, daß blinde Leute die Farben eines Körpers durch das bloße Fuhlen mit den Fingern unterscheiden können. Jeder Körper hat nämlich von der Farbe, die auf seiner Oberfläche liegt, einen unterscheidbaren Grad von Rauhheit, oder Glätte. An diesem lernen die Blinden die Farben kennen und unterscheiden. Die grüne Farbe z. E. wird einem und demselben Körper, z. E. einer Kugel aus Nußbaumholz mehr Glätte gebe

ben, als wenn dieſe Kugel mit einer dunkelblauen Farbe überzogen wäre. Allein nun fragt ſichs: ob eine Kugel von Nußbaum, welches ein glattes Holz iſt, mit blauer Farbe überzogen nicht eben ſo anzufühlen ſey, als eine Kugel von Eichenholz — eine rauhere Holzart — mit grüner Farbe überzogen? Es verſteht ſich, daß in beiden Fällen die Farbe nur ſo dünne aufgetragen ſeyn müßte, daß die Beſchaffenheit des Holzes ſelbſt bei dem Anfühlen mit in Betracht kommen könnte. Täuſchte ſich ein Blinder, der dieſe beiden Kugeln in die Hand nähme, und nicht wüßte, daß jede von ihnen aus einem beſondern Holze gedrechſelt ſey, wirklich, und behauptete er beide Kugeln wären von einerlei Farbe, ſo würde mir dies Veranlaſſung geben, die Fertigkeit derjenigen Blinden über alles zu bewundern, welche auf der Stelle entſcheiden, welche Farbe ein ihnen in die Hände gegebener Körper hat. Denn um dies zu können müſſen dieſe Leute nicht nur darauf Acht haben, welcher Grad von Glätte jeder Farbe, deren es in ihren Vermiſchungen ſo viele giebt, eigen ſey, ſondern auch, wie jede Farbe ſich anfühle, jenachdem ſie auf dieſen oder jenen Körper aufgetragen iſt. Denn eine andere Empfindung muß die hellrothe Farbe erregen, wenn ſie auf einem ſeidenen, eine andere, wenn ſie auf einem wollenen Bande liegt, und noch eine andere, wenn ein Bret oder ein Papier damit angeſtrichen iſt. Auch müßte dem zu folge der Blinde ein Merkmal von einer Farbe angeben können, welches kein Sehender kann. Er würde zu einem andern Blinden ſagen können: befühle hier dieſes Bret, und merke dir genau den Grad von Rauhigkeit oder Glätte, den du empfindeſt. Dieſes Bret iſt grün, und ſo oft du ein Bret angreifſt, das dieſen Grad von Glätte hat, ſo kannſt du ſagen, daß es grün angeſtrichen ſey. Giebt man dir hingegen gefärbtes Wachstuch in

die Hand und du empfindeſt dieſen Grad von Glätte, ſo iſt es dunckelblau. — Das Merckmal nämlich, welches hier der Blinde ſeinem Unglücksgenoſſen angiebt, iſt der beſtimmte Grad von Rauhigkeit oder Glätte in der Empfindung, welche etwas zuſammengeſetztes iſt aus dem Eindrucke, welchen der Körper, vermöge ſeiner Maſſe und aus dem, welchen die Farbe vermöge einer ihr immer beiwohnenden Beſchaffenheit, verurſacht. Setzen Sie den Grad der Glätte bei der grünen Farbe z E. = 4, und den Grad der Glätte der dunkelblauen Farbe = 2, unabgeſehen auf den Körper, auf welchen ſie aufgetragen ſind. Nun ſetzen Sie ferner die Glätte eines Bretes = 2, und die Glätte des Wachstuches = 4, jedes ebenfalls an ſich betrachtet. Der Eindruck den das blaue Wachstuch macht, iſt alſo ein Factum von 2 + 4 alſo = 6. Der Eindruck, den das grüne Bret macht, iſt aber auch ein Factum von 2 + 4. und ebenfalls = 6. Folglich muß ein blaues Wachstuch und ein grünes Bret, was die Glätte der Oberfläche betrifft, in Anſehung der Empfindung, die durch das Anfuhlen derſelben erhalten wird, durchaus nicht verſchieden ſeyn, und der Blinde müßte urtheilen, er fühle einerlei Körper von einerlei Farbe, wenn man ihn blos die Oberflächen berühren läßt. Er würde entweder ſagen, die Körper waren beide blau, oder ſie ſeyen beide grün, wenn man ihm nicht offenbarte, es wären zweierlei Körper, einer ſey ein Bret, und der andere ſey Wachstuch. Dann würde er bald wiſſen, welches der grüne, und welches der blaue iſt. Geſetzt aber, man ſage ihm, es ſeyen Körper von verſchiedenen Farben, ſo wird er ſofort urtheilen, es müßten auch Körper von verſchiedener Maſſe ſeyn, denn das weiß er ganz gewiß, daß Körper von verſchiedener Maſſe und einerlei Farbe eben ſo wenig gleichen Eindruck auf ihn machen,

machen, als Körper von verschiedener Farbe und einerlei Masse.

So wie es dem Blinden unmöglich ist, anschauende, d. h. unmittelbare Erkenntniß von etwas zu erhalten, was man mit Augen sehen muß; so ist es dem Tauben unmöglich, von hörbaren Beschaffenheiten der Dinge unmittelbare Erkenntniß zu erlangen, ob er gleich, wie der Blinde eben dieselbe Erkenntniß, aber mittelbar, erhalten kann. Wenn er z. E. sein Gefühl, seine Fingerspitzen eben so üben wollte, als es manche Blinde thun, so würde er durch das Gefühl Vorstellungen von der Verschiedenheit der Töne erhalten können, indem er die Finger mit den Spitzen auf den Resonnanzboden eines Claviers setzte. Dieser Boden zittert so oft eine Saite angeschlagen wird, und dieses Zittern läßt sich mit geübten Fingern empfinden und unterscheiden. Der Boden zittert nämlich anders, wenn eine Baßsaite, anders wenn eine Diskantsaite, und wieder anders, wenn eine von diesen Saiten stark, oder wenn sie schwach angeschlagen, wenn forte und piano gespielt wird. Bei anhaltender Achtsamkeit läßt sich dies alles in seinen Unterschieden bemerken, und bei noch höherer Anwendung dieser Achtsamkeit würde man durch das Gefühl sogar die verschiedenen Harmonien, d h. die mit andern zugleich hervorgebrachten Töne von einander unterscheiden lernen.

Man könnte also dem Tauben eine Vorstellung von dem geben, was man eine Harmonie nennt, indem man einen Accord auf dem Klaviere anschlüge. Diese Vorstellung wäre allerdings unmittelbare Erkenntniß, aber nicht unmittelbare Erkenntniß der Harmonie selbst, sondern nur der Erschütterung, aus welcher die Harmonie entsteht. Sie ist aber auf einem andern Weg erhalten,

als

als die Vorstellung einer Harmonie bei dem Hörenden; auch hat sie das zum Unterschied, daß die Empfindung einer Harmonie durch die Ohren mit dem Gefühle eines angenehmen Zustandes verknüpft ist, die durch die Finger erlangte Empfindung aber die Seele eben so gleichgültig lassen würde, als die Hörenden bleiben wenn sie mittelst der Finger Sammet von seidenem, baumwollenem oder wollenem Zeuge unterscheiden.

Eben so geht es den Leuten, welchen ein anderes Sinnwerkzeug fehlet; sie erhalten zwar manchmal die Erkenntniß von eben dem Dinge, welche sich bei vorhandenem und gesunden Sinnwerkzeuge (Organ) erhalten läßt, und alsdann unmittelbare Erkenntniß ist; sie ist aber bey jenen entweder nicht unmittelbare Erkenntniß, oder, wenn sie es ist, so ist sie unmittelbare Kenntniß von andrer Art. So sympathisirt der Geschmack mit dem Geruch und mit dem Gefühle. Wer keinen Geschmack hätte könnte doch eine Vorstellung von starkschmeckenden Salzen bekommen, obgleich eine Vorstellung von andrer Art. Das Salz reizt zum Theil durch seine eckigte Figur, und durch seine scharfen Ecken auf der Zunge. Diese Eigenschaften lassen sich von zarten Fingern auch fühlen. Allein weiter läßt sich einem Menschen, dessen Zunge und Gaumen unempfindlich wären, von dem Geschmacke des Salzes auch keine Vorstellung geben. Denn mit der Empfindung, die auf der Zunge wahrgenommen wird, wenn ein starkes Salz sie berührt, vereinigt sich sogleich das Gefühl eines unangenehmen Zustandes, und dieses wird nicht erfolgen, wenn man von der Schärfe, der Gestalt des Salzes nur durch die Gefühlorgane Vorstellungen erhält.

Ich

Ich endige diesen Brief, der von dem Anschauungsvermögen, von einem der wichtigsten und thätigsten Vermögen des Gemüths, handelt, mit folgenden Sätzen, welche Sie ohne weitere Erklärung verständlich finden werden.

1) Ein unmittelbares Urtheil (ein Anschauungsurtheil) wird nie gefällt, als wenn der Gegenstand, welchen es betrifft, vor dem Urtheilenden vorhanden ist, und giebt nur solche Merkmale des Gegenstandes an, die man an dem Gegenstande unmittelbar wahrnimmt.

2) Das unmittelbare Urtheil wird gerechtfertigt durch Vorhaltung des Gegenstandes. Wer uns nicht glauben will, dem zeigen wir die Sache.

3) Wir wissen von dem unmittelbaren Urtheile keinen Grund anzugeben, warum es so und nicht anders ausfällt, als diesen: weil der Gegenstand so und nicht anders beschaffen ist. Aber diesen Grund wissen wir anzugeben.

4) Ein unmittelbares Urtheil erhält nichts, was nicht an einem vorhandenen Gegenstande gezeigt, und von Andern bloß durch Anwendung ihres Anschauungsvermögens wahrgenommen werden könnte.

5) Wenn es dem Menschen möglich ist, sich Gegenstände vorzustellen, die in dem Augenblicke, als er sie vorstellt, nicht vor ihm gegenwärtig sind; so muß der Mensch noch ein anderes Vermögen als das Anschauungsvermögen besitzen, denn mit diesem kann

er

er nur Gegenstände vorstellen, die vor ihm gegenwärtig sind.

6) Wenn es dem Menschen möglich ist, den Gegenständen, welche er entweder vermittelst des Anschauungsvermögens oder vermittelst einer andern Seelenkraft vorstellt, Eigenschaften mit Grund beizulegen, welche sich an dem Gegenstande niemals unmittelbar wahrnehmen lassen; so setzt dies ebenfalls noch ein anderes Vermögen der Seele voraus, denn vermittelst des Anschauungsvermögens kann er Dingen nur solche Merkmale beilegen, welche sich anschauen, d. h. unmittelbar vorstellen lassen.

Sechster Brief.

Schon aus dem Namen der unmittelbaren Erkenntniß läßt sich schließen daß eine andere Art von Erkenntnissen der ersteren gegen über stehen müsse. Denn wäre dies nicht, woher wäre der Name entstanden, welcher ein Unterscheidungsmerkmal ankündiget? Ist weiter keine Erkenntniß vorhanden, als die unmittelbare, so ist das Wort: Erkenntniß schon hinreichend, dieselbe aus der Klasse alles dessen, was nicht Erkenntniß ist, herauszuheben, und man sieht nicht ab, warum das Beiwort: unmittelbar mit dem Hauptworte verknüpft sey.

Es läßt sich also im voraus wenigstens vermuthen, daß die unmittelbare Erkenntniß nicht die einzige Art von Erkenntnissen sey, und eben deswegen rechtfertigen, wenn man versucht, die zweite Art von Erkenntnissen aufzufinden.

Als das Gegentheil von unmittelbarer Erkenntniß wird diese zu suchende Art, mittelbare Erkenntniß heißen

ßen müssen. Und diesen Namen mag denn die Erkenntniß führen, welche ich von jetzt an mit Ihnen, mein Freund, näher betrachten werde.

Das eigenthümliche und wesentliche Merkmal der unmittelbaren Erkenntniß besteht darinnen, daß sie ohne alle Umschweife erhalten, und eben so leicht mitgetheilt wird. Es kostet gar keine Mühe, eine Vorstellung von einem feuerspeienden Berge zu erhalten, wenn man nur erst in Neapel oder Sicilien ist, denn man darf alsdann nur sehen. Eben so wenig Geschicklichkeit ist nothwendig, einem Menschen, der sehen kann, eine Vorstellung von dem seltensten Naturprodukte zu verschaffen, wenn man dieses in Händen hat. Man zeigt es vor, und man braucht kein Wort dabei zu verliehren.

Soll unmittelbare Erkenntniß das Gegentheil von jener seyn, so muß sie nicht sogleich zu erwerben seyn, sondern durch Anwendung eines Mittels, dies sey nun so einfach, als es wolle, erhalten werden: denn nur in diesem Falle wäre die mittelbare Erkenntniß gerade das Gegentheil der unmittelbaren.

Ob es nun Erkenntnisse der erstern Art giebt, das habe ich noch zu untersuchen; genug, daß diese zu suchenden Erkenntnisse nicht unmittelbar erworben seyn, und nicht ohne Vorbereitung Andern mitgetheilt werden können.

„Wo wird dieser Stein hinkommen, den ich hier in „der Hand habe, und so schnur gerade über das Feld „hinwerfen will, daß er die Erde gar nicht berühret?“ fragte mich einst ein munterer Knabe auf dem Spatziergange. „Er wird zur Erde fallen,“ sagte ich. „Nein, erwies

erwiederte er „ich will mit allem Fleiße so werfen, daß „er nicht auf die Erde kommen soll.“ „Er wird dennoch „zur Erde fallen,“ war abermals meine Antwort, und die wiederholten Versuche des Knaben bestätigten, daß ich recht hatte. Der Knabe verfiel in anhaltendes Nachdenken.

Die Antwort, die ich gab, war Erkenntniß. Ich wußte daß der Stein, er werde geworfen, wie es immer sey, doch endlich zur Erde fallen müsse. Gern hätte ich dem Knaben meine Erkenntniß mitgetheilt, gern hätte ich ihm die Gründe gesagt, aus denen ich meine Antwort bewiese, allein ich wußte, daß der Knabe nicht fähig sey, jene zu fassen, und wollte ihn daher lieber in Unwissenheit lassen, als ihm Dinge vorsagen, die er nicht verstehen, und doch zu verstehen scheinen würde.

Newton hatte die Erdkugel nie so in Augenschein genommen, daß er, dieselbe gleichsam in der Hand haltend, hätte sagen können: die Erde ist kein ganz runder Körper, sondern sie ist in der Mitte erhöhet, und oben und unten etwas eingedrückt. Sie ist fast so geformt, als wenn man eine noch nicht ganz hart gewordene Thonkugel zwischen zwei hohle Hände genommen, und ein wenig zusammengedruckt hätte. — Und doch wußte Newton mit Zuverlässigkeit, daß die Erde die angegebene Gestalt habe, und daß man sich hiervon durch Augenschein würde überzeugen können, wenn es möglich wäre, außerhalb der Erde in dem Universum auf einen Punkt zu kommen, von welchem aus die Erde ganz übersehen werden könnte.

Diese Erkenntniß des berühmten Mannes war also nicht unmittelbar erworben, und konnte nicht unmittelbar mitgetheilt werden.

Man berechnet, wie Ihnen bekannt ist, Sonnen- und Mondfinsternisse mit der größten Genauigkeit, und Zuverlässigkeit auf viele Jahre vorher. Der Astronome ist seiner Prophezeihung so ganz gewiß, daß er von seinem eigenen Daseyn nicht fester überzeugt ist, als von dem Satze, daß um diese und jene Stunde, dieses oder jenes Jahres, an diesem oder jenem Orte die Verdeckung der Sonne durch den Mond so viel Zolle betragen, und so lange anhalten werde, als Er jetzt durch Berechnung gefunden hat.

Auch dieses ist ein Beispiel von mittelbarer Erkenntniß, und ist um so auffallender, da die Sache eine zukünftige Begebenheit betrifft, und die Erkenntniß also gar nicht durch Anschauen des Gegenstandes erhalten seyn kann; denn dieser Gegenstand (die berechnete wirkliche Verfinsterung) ist bisher noch gar nicht vorhanden gewesen, sondern soll künftig erst eintreten.

Ich bemerke nun an diesen Beispielen von Kenntnissen

1) daß sie nicht unmittelbare Erkenntnisse sind. Dies werden Sie ohne Mühe wahrnehmen.

2) daß sie demungeachtet richtige Erkenntnisse sind. Meine Antwort auf die Frage des Knaben wurde durch alle Versuche desselben bestätiget. Es ist bisher keine Sonn- oder Mondfinsterniß eingetreten, welche die Mathematiker Lügen gestraft hätte. Newtons

tons Urtheil über die Gestalt der Erde ist zwar nicht durch unmittelbare Anschauung derselben außer Zweifel gesetzt worden, allein kein Mathematiker, der Newtons Gründe kennt, zweifelt an der Behauptung des scharfsinnigen Naturforschers, und selbst die Versuche, die man nach Newtons Tode unter dem Aequator und nahe am Nordpol angestellt hat, sind von der Art, daß man gewiß weiß, sie hätten anders ausfallen müssen, wenn die Erde eine andere als die angegebene Gestalt hätte.

3) Diese Erkenntnisse werden ferner durch Versuche nicht bewiesen, sondern nur bestätiget, und sind gewiß, wenn auch die Versuche gar nicht angestellt werden könnten.

Gesetzt ein Astronom berechnete eine Sonnenfinsterniß, welche nach zwölftausend Jahren an einem bestimmten Tage den Einwohnern Europa's den Sonnenschein gänzlich entziehen würde, und die Sonne gienge indessen zu Grunde, kein Mensch sey vorhanden, der wahrnehmen könnte, ob die Vorausverkündigung des Mathematikers auch eintreffen werde; so wäre dem ungeachtet der Satz richtig, wenn nur die Voraussetzungen richtig sind, aus welchen gefolgert worden ist. Denn die Gewißheit dieser Art von Erkenntniß hängt nicht vom Erfolg, sondern von den Gründen ab.

Ein Feldmesser, der die Höhe eines Thurmes nach Maasgabe seiner Regeln berechnet, ist ganz gleichgültig darüber, ob man die Höhe des Thurms nun auch durch das Senkblei messen werde oder nicht. Man thue, was man wolle, so weiß er, daß seine Angabe richtig ist, weil die Gründe, aus denen er folgerte, richtig sind. Der

nachher angestellte Versuch kann sein Resultat höchstens bekräftigen, aber nicht beweisen.

Es giebt also eine Art von Kenntnissen, welche richtig, aber nicht unmittelbar sind, und diese Erkenntnisse heißen mittelbar Welches ist nun das Mittel, durch welches sie erhalten werden?

Ich fand schon in dem vorigen Briefe Veranlassung, beide Arten von Kenntnissen einander gegen über zu stellen. Das Urtheil eines Sehenden, daß zwei neben einander gestellte Stäbe einander an Länge gleich oder ungleich sind, war unmittelbar; das Urtheil des Blinden über die Länge eben dieser Stäbe, welches durch Hin- und Herfahren mit der Hand an jedem einzelnen Stabe erworben wurde, war ein mittelbares. Hätte der Blinde sein Urtheil so kurz, und doch so vollständig und überzeugend, als möglich, vorbringen wollen, so würde er folgenden Vernunftschluß gemacht haben:

1) Ein Stab, der mehr Zeit erfodert, wenn ich mit gleicher Geschwindigkeit meine Hand an demselben hinführe, als ein anderer Stab, ist länger als dieser andere.

2) Nun brauche ich längere Zeit, wenn ich an dem Stabe A mit gleicher Geschwindigkeit, als an dem Stabe B hinfahre;

3) Folglich ist der Stab A länger als der Stab B.

Der mit N. 1. bezeichnete Satz heißt, wie Sie sich erinnern werden, der Obersatz: der zweite, der Untersatz; der dritte der Schlußsatz Die drei Sätze zusammengenommen machen einen Vernunftschluß aus.

Der

Der Schlußsatz ist nun eigentlich das Urtheil, dessen Betrachtung mich jetzt beschäftiget. Den Worten und dem Sinne nach ist dieses Urtheil, oder — wenn Sie wollen — diese Erkenntniß, (denn Erkenntniß und Urtheil sind hier gleichbedeutende Ausdrücke,) ganz einerlei, es mag von dem Sehenden oder von dem Blinden ausgesprochen werden. Auch der Sehende urtheilte: der Stab A ist länger als der Stab B, da er beide neben einander gestellt sah. Nur die Art, wie beide zu dem Urtheile gelangen ist verschieden. Der Sehende gelangt, wie man sagt, unmittelbar zu demselben, der Blinde also mittelbar. Und hier können Sie also dies Mittel wahrnehmen.

Das Mittel ist nämlich — ein Vernunftschluß. Der Sehende schließt nicht, der Blinde schließt. Dies gilt überhaupt von jedem unmittelbarem und mittelbarem Urtheile, es werde von Sehenden oder Blinden gefällt. Ist es durch Schließen erzeugt worden, so ist das Urtheil (die Erkenntniß) mittelbar; ist es ohne Schluß erzeugt worden, so ist das Urtheil (die Kenntniß) unmittelbar. Wer einen Löwen sieht und vier Beine an demselben wahrnimmt, der schließt nicht, sondern nimmt unmittelbar wahr. Schlösse er, so müßte sein Schluß dieser seyn:

Ein Thier, an welchem ich vier Beine sehe, hat auch vier Beine.

Nun sehe ich an diesem Löwen vier Beine;

Folglich hat dieser Löwe vier Beine.

Gesetzt es zöge jemand das Urtheil: der Löwe hat vier Beine, in Zweifel, so würde er schwerlich durch diesen Schluß von seinem Zweifel zurückgebracht werden, denn er würde eben leugnen, daß der Andere vier Beine an dem Löwen gesehen habe. Dieses Urtheil ist ein unmittelbares, und kann auch nur unmittelbar, nämlich durch Vorzeigung des Thieres, und niemals mittelbar gerechtfertiget werden. Daß man daher ein Urtheil zum Schein in einen Vernunftschluß zwingt, das macht das Urtheil noch nicht zu einem mittelbaren, sondern das mittelbare Urtheil, das wirklich ein solches ist, entsteht gar nicht anders, als durch einen Vernunftschluß.

Die Kraft oder das Vermögen des Gemüths, mit welcher wir mittelbare Urtheile fällen, und also mittelbare Erkenntniß erlangen, heißt Denkkraft oder Vernunft. Denkkraft ist also das Vermögen zu schließen. Da die mittelbaren Urtheile auf eine ganz andere Art gefällt werden, als die unmittelbaren, und, was ihr Entstehen betrifft, ganz andere Urtheile sind, als jene, ob sie gleich zuweilen einen und ebendenselben Gegenstand betreffen, und ganz dasselbe von ihm aussagen, so dürfen wir nicht annehmen, daß das Anschauungsvermögen oder der Verstand, (die Quelle der unmittelbaren Erkenntniß) auch die Quelle der mittelbaren Erkenntniß sey, sondern wir sind gezwungen aus dem Daseyn der mittelbaren Erkenntniß auf eine in uns vorhandene besondere Kraft zu schließen, und müssen demnach die Denkkraft als ein ganz abgesondertes Vermögen in dem menschlichen Gemüthe annehmen.

Sie werden dieses Vermögen selbst näher kennen lernen, wenn Sie die Producte desselben, nämlich die mittelbaren Urtheile, und besonders die Art, wie dieselben

ben entstehen, genauer kennen gelernt haben. Dies wird mein Rechtfertigungsgrund seyn, warum ich Sie nun mit Betrachtung der Entstehungsart dieser Urtheile, beschäftige. Indessen hat meine nachfolgende Untersuchung auch noch ein anderes Interesse. Urtheile der Denkkraft, mittelbare Erkenntniß, ist eigentlich dasjenige, was der denkende Kopf, und was noch mehr der Gelehrte sucht. Die nähere Betrachtung der Denkurtheile wird daher in einer Materie vollendete Einsicht verschaffen, die ich in meinem ersten Briefe nur zur Sprache bringen, aber nicht vollständig erörtern konnte.

Von den Denkurtheilen, oder den mittelbaren Urtheilen und Erkenntnissen ist nun folgendes zu bemerken:

1) Sie sind gefolgert. Sie enthalten immer ein weil, welches die unmittelbaren Urtheile nicht an sich haben. „Weil ich mehr Zeit brauche von dem Einen Ende des Stabes A bis zu dem andern zu kommen, als an dem Stabe B, sagt der Blinde, so ist der Stab A länger, als der Stab B.“ „Weil jeder Stein schwer ist, so fällt er zur Erde, er werde auch mit der größten Genauigkeit horizontal über dem Felde hingeworfen,“ hätte ich dem Knaben, der gern über die ganze Erde hinwerfen wollte, antworten müssen, wenn er mich um den Beweis meiner Prophezeihung, daß sein Stein immer zur Erde fallen werde, gefragt hätte. Newton wußte seine Behauptung von der angegebenen Gestalt der Erde mit so vielen weil zu unterstützen, daß manchem, der ihm zu hörte, die Besinnung darüber würde vergangen seyn.

Ein unmittelbares Urtheil gründet sich dagegen auf kein weil. Es steht ein Pferd vor mir. Ich sage: dieses Pferd hat einen Kopf, hat Haare u s w. Ich weiß kein weil von meinem Urtheile anzugeben, sondern führe jeden, der Zweifel in meine Aussage setzt, zu dem Gegenstande hin.

2) Wer folgert, der legt einem Dinge eine gewisse Eigenschaft deswegen bei, weil das gerade Gegentheil dieser Eigenschaft dem Dinge widerspricht. Der Honig schmeckt süß. „Folglich schmeckt er nicht sauer." Dieser Satz ist Folge des ersten. Man ist berechtigt von dem Honig zu sagen, daß er nicht sauer sey, weil ihm das Gegentheil von nicht sauer, d. h. sauer, widerspricht. Alexander ist schon lange gestorben. „Also lebt er nicht mehr." Dieses Urtheil ist eine Folge des erstern, und wird damit gerechtfertigt, daß das Prädikat: jetzt noch leben, dem Alexander widerspricht.

3) Daß aber das Gegentheil meiner gefolgerten Behauptung dem Dinge, von welchem die Rede ist, widerspreche, das muß, wenn es bezweifelt wird, bewiesen werden. Dieser Beweis ist nun auf zweierlei Art zu führen möglich:

a) Gesetzt meine Behauptung sey folgende: die französische Staatsrevolution ist unrechtmässig, und mein Beweis wäre der Satz: Alle Staatsrevolutionen sind unrechtmässig, so würde dies folgenden Vernunftschluß geben:

Alle Staatsrevolutionen sind unrechtmässig.

Nun

Nun ist die französische Staatsrevolution eine Staatsrevolution.

Folglich ist die französische Staatsrevolution unrechtmässig.

In einem solchen Schluße liegt der Beweis des Schlußsatzes schon in dem Obersatze. Denn wenn es wirklich wahr ist, daß jede Staatsrevolution unrechtmässig ist, so ist gar kein Zweifel, daß die französische auch unrechtmässig sey. Man legt daher in diesem Urtheile das Prädikat: unrechtmässig, der franz Revolution deswegen bei, weil dieser das Prädikat: rechtmässig widerspricht, und führt zu dem Beweise seines Urtheils bloß den Obersatz des Vernunftschlusses, mit welchem eben gefolgert wurde, an. Eine solche Folgerung heißt unmittelbare Folgerung.

Ich habe hiebei zu erinnern, daß das aus diesem Obersatze gefolgerte Urtheil ein mittelbares Urtheil sey, ungeachtet die Folgerung von den Philosophen unmittelbare Folgerung genannt wird. Denn jede Folgerung ist eben deswegen, weil sie Folgerung ist, ein mittelbares Urtheil, und gewährt nur mittelbare Erkenntniß. Wer bei dem Anschauen eines runden Tellers urtheilt: dieser Teller ist rund, der sagt, was er sieht, der urtheilt unmittelbar. Wer bei Anschauung eben dieses Tellers aber sagt: Dieser Teller ist nicht viereckigt, der urtheilt mittelbar, denn dieses Urtheil ist gefolgert. Der Urtheilende ist berechtigt dem Teller das Prädikat: nicht viereckigt beizulegen, weil das Gegentheil des Prädikats, nämlich das viereckigte dem Teller widerspricht, indem ein runder Teller nicht vier Ecken haben kann. — Jede Folgerung ist also ein mittelbares Urtheil, ob gleich

nicht jede Folgerung eine mittelbare Folgerung ist. Denn es giebt mittelbare und unmittelbare Folgerungen.

Das angeführte Beispiel enthält eine unmittelbare Folgerung, weil der Obersatz ganz allein der Beweis des Schlußsatzes ist, indem der Untersatz keines Beweises bedarf. „Die französische Staatsrevolution ist eine Staatsrevolution" dieser Satz ist unmittelbar gewiß. Ist daher noch ein Zweifel über, ob der Schlußsatz richtig sey, so könnte derselbe bloß durch den Beweis des Obersatzes gehoben werden. So oft nun der Fall ist daß der Untersatz eines Schlusses eine unmittelbare Wahrheit ist, so oft ist die Folgerung unmittelbar. — Den Unterschied zwischen mittelbarer und unmittelbarer Folgerung werden Sie sehr einleuchtend finden, wenn sie die letztere, jetzt charakterisirte mit der ersteren, von welcher ich sogleich sprechen werde, vergleichen wollen. Ich habe mich bloß deswegen etwas bei dieser leichten Sache aufgehalten, weil ich nicht wünschte, daß Sie durch den Namen: unmittelbare Folgerung verführt, die unmittelbare Folgerung auch für ein unmittelbares Urtheil halten möchten.

b) Mittelbar heißt nämlich die Folgerung alsdann, wenn der Untersatz des Schlusses keine unmittelbare Wahrheit ist. In diesem Falle kann es geschehen, daß sowohl der Untersatz als der Obersatz bewiesen werden muß, wenn dem Schlußsatze widersprochen wird. Ein solcher (nicht unmittelbarer) Untersatz ist dasjenige, was die Philosophen als das Mittel überhaupt ansehen,

sehen, welches zur Erfindung des Schlußsatzes gebraucht wird. Der angegebene Satz über die französische Revolution könnte nämlich auch durch folgenden Schluß gefunden werden:

Jede Staatsrevolution ist unrechtmäßig. Nun ist die französische Staatsveränderung eine Staatsrevolution. Folglich ist die französische Staatsveränderung unrechtmäßig.

Wer gegen diesen Schlußsatz einzuwenden hat, der kann Beweis vom Obersatz und vom Untersatze fodern, welcher letztere in dem vorigen Beispiel nicht bewiesen werden konnte, weil er ein unmittelbares Urtheil war. Dieser Schlußsatz ist nicht, wie der vorige, aus Einem einzigen Satze (bloß aus dem Obersatze) gefolgert, sondern er ist aus zweien (aus dem Obersatze und aus dem Untersatze) gefolgert. Weil jede Staatsrevolution unrechtmäßig ist, und weil die französische Staatsveränderung eine Staatsrevolution ist, darum ist sie unrechtmäßig. Eine solche Folgerung, eine Folgerung aus zwei Sätzen, heißt in der Sprache der Philosophen, eine mittelbare, Folgerung. Sie ist, wie Sie sehen, noch weit mehr ein mittelbares Urtheil (eine mittelbare Erkenntniß) als die unmittelbare Folgerung, obgleich diese nicht weniger als die mittelbare, mittelbare Erkenntniß gewährt.

In dem ersten Schlusse konnte bloß der Satz in Zweifel gezogen werden, daß jede Staatsrevolution unrechtmäßig sey. Wird dieser zugegeben, so widerspricht das Prädikat: rechtmäßig, der französischen Revolution, und daher kömmt ihr das Prädikat: unrechtmäßig, zu. In dem zweiten Satze kann zweierlei in Zweifel gezogen wer-

werden. Erstlich die Frage, ob jede Staatsrevolution unrechtmäßig sey; zweitens, ob die französische Staatsveränderung eine Staatsrevolution sey. Wenn man nämlich unter einer Staatsrevolution einen gewaltsamen Aufstand gegen die Regierung versteht, durch welche die Regierung abgeändert wird, so ist eine Abänderung der Regierung, eine Staatsveränderung, welche mit Willen und Mitwürkung des Regenten geschieht, keine Staatsrevolution, und gesetzt daß eine Revolution unrechtmäßig sey, so folgt daraus noch gar nicht, daß eine Staatsveränderung, die keine Revolution ist, weil sie nicht mit Gewalt und gegen den willen des Regenten unternommen wird, ebenfalls unrechtmäßig sey.

Diese mittelbaren Folgerungen sind es nun eigentlich, welche unter dem Namen: mittelbarer Erkenntniß vorkommen, und auf ein Vermögen des menschlichen Gemüthes hinweisen, das von dem Anschauungsvermögen oder dem Vermögen der unmittelbaren Erkenntniß gar sehr verschieden ist. Hätte der Mensch weiter kein Gemüthsvermögen als das letztere, so würden wir nichts als einzelne Vorstellungen, abgerissene unzusammenhangende Erkenntniß haben. „Es regnet.“ „Es ist kothig“ Beide Urtheile fällt das Vermögen der unmittelbarer Erkenntniß. Von einer Verbindung zwischen beiden Vorgängen, zwischen regnen und kothig seyn, würden wir nichtswissen, wenn wir keine Denkkraft hätten. Diese erzeugt, es sey auf welche Art es wolle, das Urtheil; der Regen ist die Ursache des kothigen Weges, und bringt hiemit Verbindung in zwei Thatsachen, in zwei unmittelbar eUrtheile.

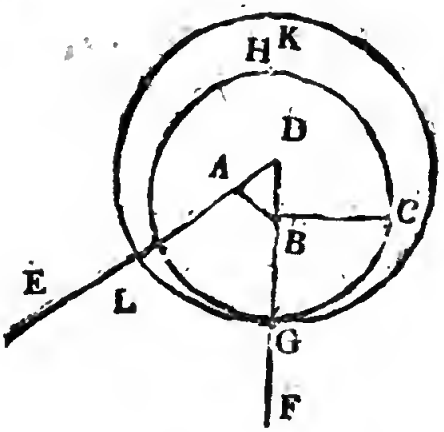
Die-

Diese Verbindung unmittelbarer Urtheile ist das eigentliche, und das ganze Geschäft des Denkens, mein Freund. Sie können dieses an dem zusammengesetztesten Raisonnement sehen. Sie werden nicht ohne Nutzen und Vergnügen das Auseinandersetzen solcher Raisonnements so weit fortsetzen, bis Sie zu den einzelnen unmittelbaren Wahrheiten gelangt sind, aus denen dasselbe besteht. Ich lade Sie daher zu folgender Vorübung auf jenes Geschäft ein.

Ich wähle einen Satz aus dem Euklid, welcher gerade einfach und zusammengesetzt genug ist, um die Analyse nicht gar zu weitläuftig aber auch nicht gar zu kurz, und also interessant genug zu machen. Es ist der zweite Satz des ersten Buchs aus den Elementen des Euklides, welchen ich nach Herrn Lorenzens Uebersetzung hier abschreibe:

Aufgabe.

An einen gegebenen Punct, A, eine der gegebenen, BC, gleiche gerade Linie, zu legen.



Auflösung.

Ziehe von A nach B die gerade Linie, AB. Auf dieser beschreibe den gleichseitigen Triangel DAB. Verlängere die Schenkel DA, DB, nach E, F. Aus B beschreibe mit BC den Cirkel CGH, und aus D mit DG den Cirkel GKL.

Beweis.

Da *) (15 Def.) DL = DG, und (24 Def.) DA = DB, so ist (3 Ax.) AL = BG. Nun ist (15 Def.) BC = BG. Folglich (1 Ax.) AL = BC.

---

*) Def. 15. Ein Cirkel ist eine ebene Figur, von einer einzigen Linie, Peripherie genannt, so eingeschlossen, daß die geraden Linien, welche bis zu derselben aus Einem innerhalb der

Hier folgt nun die Auseinandersetzung des Beweises in alle Schlüße, die er enthält. Der Hauptsatz ist folgender:

$$AL = BC.$$

Der Beweis desselben ist dieser:

I. Zwei Linien, die Einer dritten gleich sind, sind einander selbst gleich.

II. Nun ist die Linie $AL = BG$, und die Linie $BC = BG$;

III. Folglich ist $AL = BC$.

Der dritte Satz ist das gefolgerte, und zwar mittelbar gefolgerte Urtheil, also ein Urtheil der Denkkraft, ein mittelbares Urtheil.

Der erste Satz ist ein unmittelbares Urtheil.

Die

---

der Figur befindliche Puncte gezogen werden, alle einander gleich sind.

Def. 24. Ein Triangel heißt gleichseitig, wenn er drei gleiche Seiten hat.

Axiom. 3. Wenn von gleichem Gleiches weggenommen wird so sind die Reste gleich.

Axiom. 1. Zwei Dinge, die Einem Dritten gleich sind, sind einander selbst gleich.

Nach Hn. Schulz und andern neuern Mathematikern sind die hier angeführten Axiome und Definitionen keine unmit

Die Sätze AL = BG; und BC = BG könnten unmittelbar wahrgenommen werden, wenn AL an BG, und BC ebenfalls an BG gebracht würden. Dann würde der Verstand, als das Vermögen der unmittelbaren Erkenntniß wahrnehmen, daß AL = BG, und BC = BG wäre. Euklides aber verspricht (vermuthlich aus guter Absicht, wie sich nachher finden wird) beide Urtheile zu beweisen, giebt also beide nicht für unmittelbar gewisse, sondern für gefolgerte Urtheile, für Urtheile der Denkkraft aus, und verpflichtet sich also zu folgendem Beweise dieser beiden Urtheile. Zuerst des Satzes:

AL = BG,

1) Wenn von zwei Linien, die einander gleich sind, gleiche Stücke weggenommen werden, so sind die Ueberreste einander gleich.

2) Nun sind die Linien DL und DG einander gleich; DA und DB aber sind gleiche Stücke, welche von diesen gleichen Linien weggenommen sind;

3)

---

mittelbaren Sätze, sondern nur unmittelbare Folgerungen. Dies sind sie auch nach meiner Ueberzeugung. Allein Euklid nahm sie als unmittelbare Sätze, und es kann nicht schaden, wenn sie auch diesmal dafür gehalten werden. Der Beweis würde für ein Exempel zu weitläuftig und zu schwer zu übersehen geworden seyn, wenn auch die Vordersätze aus denen diese Ax. und Defin. durch unmittelbare Folgerung hergeleitet sind, angeführt worden wären. Das Raisonnement würde immer zuletzt auf unmittelbare Sätze, obgleich auf andere gekommen seyn, und dieses zu zeigen, war hier bloß die Absicht.

3) Folglich sind AL und BG als Ueberreste geblieben, und diese sind einander gleich.

Der erste Satz ist ein unmittelbares Urtheil.

Unter N. 2. sind folgende Sätze enthalten:

„DL = DG.„

„DA = DB.„

„AA und DB sind von DL und DG weggenommen worden.„

Dieser letztere Satz ist ein unmittelbares Urtheil. Er drückt ein Factum aus, welches vor unsern Augen geschehen ist. Die beiden erstern Sätze aber sind nicht unmittelbar gewiß, sondern müssen bewiesen werden, welches auch im folgenden geschieht.

Unter N. 3. sind wieder zwei Sätze enthalten, nämlich: AL und BG sind als Ueberreste geblieben, und: diese Ueberreste sind einander gleich. Der erstere sagt ebenfalls ein vor unsern Augen vorgegangenes Factum aus, ist also ein unmittelbares Urtheil. Der zweite ist das gefolgerte Urtheil der Denkkraft, welches, als solches, mittelbare Erkenntniß gewährt, und durch die Vordersätze bewiesen worden ist.

Ehe nun die beiden unter N. 2. enthaltenen Sätze bewiesen werden, ist noch der zweite unter N. II. enthaltene zu beweisen; es ist dieser:

BC = BG.

a) Alle gerade Linien Eines Cirkels, welche aus dem Mittelpuncte zur Peripherie gezogen werden, sind einander gleich.

b) Nun sind B C und B G solche Linien;

c) Folglich sind B C und B G einander gleich.

Der erste Satz ist ein unmittelbares Urtheil.

Der zweite Satz ist ebenfalls ein unmittelbares Urtheil.

Da nun über die unmittelbare Erkenntniß hinaus keine menschliche Einsicht geht, so ist der Beweis, da er bis zu zwei unmittelbaren Urtheilen fortgeführt worden ist, hiemit geschlossen, und der Satz B C = B G ist vollständig erwiesen.

Es folgt nun der Beweis der unter N. 2. enthaltenen Sätze. Erstlich des Satzes:

D L = D G.

α) Alle gerade Linien Eines Cirkels, welche aus dem Mittelpuncte an die Peripherie gezogen werden, sind einander gleich.

β) Nun sind D L und D G solche Linien;

γ) Folglich sind D L und D G einander gleich.

Dieser Schluß ist, wie Sie sehen, ganz der vorige. Der Satz D L = D G ist aus zwei unmittelbaren Sätzen gefolgert, folglich ganz vollständig erwiesen.

Nun der Beweis des zweiten Satzes:

D A = D B.

*) In einem gleichseitigen Triangel ist jede Seite der andern gleich.

**) Nun

**) Nun sind DA und DB Seiten eines gleichseitigen Triangels;

***) Folglich sind DA und DB einander gleich.

Das Urtheil D A = D B ist abermals aus zwei unmittelbaren Sätzen gefolgert, folglich ganz vollständig erwiesen. Denn sowohl der Obersatz als der Untersatz sind unmittelbar gewisse Sätze.

Da nun der Beweis des Hauptsatzes: A L = B C von allen Seiten bis zu unmittelbar gewissen Sätzen fortgeführt ist, so ist der ganze Beweis vollständig geliefert, und der Satz: A L = B C eben so gewiß, als wenn er ein unmittelbares Urtheil wäre.

In der That, mein Freund, hätte es dieser Umschweife nicht bedurft. Man hätte die Linie A L nehmen, und sie auf die Linie B C legen können, so würde der Verstand unmittelbar das Urtheil gesprochen haben: A L = B C. Wozu also, könnten Sie fragen, die Mühe und die Umschweife?

Diese Frage ist von der größten Erheblichkeit, indem die Beantwortung derselben zu Aufschlüssen über die menschliche Erkenntniß führen wird, welche weit weniger alltäglich sind, als die Frage selbst zu seyn scheint.

Es giebt unter den unmittelbaren Urtheilen Sätze, welche bloß mit dem Bewußtseyn, daß sie richtig sind, ausgesprochen werden. „Ich schreibe jetzt.“ Dies ist ein unmittelbares Urtheil. Es ist ein richtiges Urtheil, denn ich schreibe wirklich. Weiter ist es aber auch nichts.

Es giebt aber auch unmittelbare Urtheile, welche mit dem Bewußtſeyn der Nothwendigkeit ausgeſprochen werden. „Der Raum iſt ins unendliche ausgedehnt“ „1 + 1 = 2“ „Ich exiſtire.“ Dieſe unmittelbaren Urtheile ſind insgeſammt, von dem Bewußtſeyn der Nothwendigkeit begleitet. Ich kann mir nicht denken, daß der Raum irgend wo begränzt ſey, daß 1 + 1 nicht = 2 ſey; daß ich nicht exiſtire.

Dieſer nothwendigen unmittelbaren Urtheile giebt es nicht viele in der menſchlichen Erkenntniß. Der nicht nothwendigen und bloß richtigen giebt es mehrere. Werden beide Arten durch die Denkkraft mit einander in Verhältniß geſtellt, ſo kommen mittelbare Urtheile, Urtheile der Denkkraft heraus, und dieſe ſind — was ſehr merkwürdig iſt — alsdann eben ſo nothwendig, als es die nothwendigen unmittelbaren Urtheile ſind, aus welchen ſie mit Hülfe anderer nicht nothwendigen unmittelbarer Urtheile hergeleitet wurden.

Wäre, um bei dem angegebenen Beiſpiele zu bleiben, der Satz A L = B C bloß durch Anſchauen der auf einander gelegten Linien erzeugt, ſo wäre er zwar ein richtiges, aber nicht nothwendiges Urtheil. Man würde nicht wiſſen, ob beide Linien auch wieder einander gleich ſeyn würden, wenn man zu einer andern Zeit, mit andern Inſtrumenten, mit größern Cirkeln, mit Einem Worte, unter andern Umſtänden wieder zwei Linien im Cirkel verzeichnete, und ſo verführe, wie jetzt iſt verfahren worden. Ich werde mir nicht einwenden laſſen, es ſey nothwendig daß gerade eine ſolche Linie, als die hier vorhandene A L iſt herauskommen müſſe, wenn ſie gerade auf dieſe Art zu Stande käme, als die jetzige zu Stande kam. Dies mag wahr ſeyn, oder nicht,

nicht, so folgt es doch nicht aus der bloßen Anschauung zweier neben einander liegender Linien. Aus dieser ergiebt sich nichts weiter, als daß diese Linien — je nachdem der Augenschein besagt — gleich oder nicht gleich sind.

Das Anschauungsurtheil hätte demnach nicht Nothwendigkeit bei sich, denn es ist keins von den wenigen mit dem Bewußtseyn der Nothwendigkeit verbundenen unmittelbaren Urtheilen. Als Denkurtheil aber ist der Satz: AL = BC ein nothwendiges Urtheil, und kann in dieser Qualität eben so gut ein nothwendiger Obersatz in einem Schlusse werden, dessen Schlußsatz als ein nothwendiger Satz dargethan werden soll, als in dem angeführten Beispiel eines der geometrischen Axiome durch die ihm beiwohnende Nothwendigkeit den Schlußsatz zu einem nothwendigen Urtheile macht. Man weiß daß der Satz: AL = BC nicht nur für diesesmal gilt, sondern für immer. Er giebt die unerschütterliche Basis zu mehreren, vielleicht unendlich vielen auf ihn zu gründenden geometrischen Erkenntnissen ab, und vertritt also die Stelle einer unmittelbaren aber nothwendigen Wahrheit.

Das Wesen und der große Nutzen des Denkens besteht also darinn, daß durch dasselbe Zusammenhang und Nothwendigkeit in die menschliche Erkenntniß kömmt. Geben Sie alle einzelne unmittelbare Wahrheiten, welche in dem angeführten Beispiele aus der Geometrie vorkommen, einem Knaben oder einem Menschen von ungeübter Denkkraft, er wird nichts damit anzufangen wissen. Er wird jedes unmittelbare Urtheil für richtig erkennen, daß aber etwas und zwar ein nothwendiger

Satz aus denselben erzeugt werden könne, das wird ihm nicht in den Sinn kommen.

Alles Denken besteht nun im Schließen. Dies ist leicht einzusehen. Allein daß der Schlußsatz den Charakter des Obersatzes erhalte, darauf bitte ich Sie aufmerksam zu seyn.

Alles was im Raume ist, ist ausmeßbar.

Nun existirt diese Fliege im Raume,

Folglich ist diese Fliege ausmeßbar.

In diesem Schlusse ist ein unmittelbares nothwendiges Urtheil. Dies ist der Obersatz. Es ist ganz unmöglich sich etwas im Raume zu denken, das nicht mit einem gehörigen Maase ausgemessen werden könnte. Der Untersatz ist ebenfalls ein unmittelbares, aber nur richtiges (nicht nothwendiges) Urtheil. Es ist nicht nothwendig, daß diese Fliege vorhanden ist; sie könnte auch nicht vorhanden seyn, und dann wäre sie nicht im Raume. Jetzt freilich, ist sie da und ist auch im Raume; das ist gewiß. Der Schlußsatz enthält nun wieder Nothwendigkeit. Diese Fliege muß schlechterdings ausgemessen, ihre Größe muß berechnet und angegeben werden können.'

Um daher einen Schluß machen zu können muß man im Besitz unmittelbarer Erkenntnisse seyn. Denn der Schlußsatz, als mittelbare Erkenntniß ist — wenigstens zuletzt — aus unmittelbaren Erkenntnissen abgeleitet. Ich füge dies: wenigstens zuletzt, mit Vorsatz bei; denn nicht in jedem Schlusse ist der Schlußsatz aus zwei unmittelbaren Urtheilen abgeleitet. In vielen

wird

wird derselbe aus mittelbaren Urtheilen gefolgert, allein diese mittelbaren Urtheile gelten um deswillen als unmittelbare, weil sie, wie diese, ganz apodictisch gewiß und nothwendig sind, indem sie selbst aus unmittelbaren Urtheilen fließen. So ist in dem angeführten Beispiele der Schlußsatz AL = BC aus einem unmittelbare nothwendigen, und aus einem mittelbaren hergeleitet, nämlich aus dem ersten Axiom des Euklides, und aus dem Satze: AL = BG, und BC = BG. Dies mittelbare Urtheil vertritt nur um deswillen die Stelle eines unmittelbaren, weil es durch die andern Schlüsse bewiesen worden, und also zuletzt doch aus unmittelbaren hergeleitet worden ist.

Sie werden indessen bei der Analyse manches Raisonnements finden, mein Freund, daß die letzten Sätze, auf denen dasselbe beruht, zwar unmittelbare Sätze, aber keine nothwendigen sind, daß daher bei manchem Raisonnement ein anderer Fall eintrete, als bei der Geometrie. Die letzten Sätze, auf denen die geometrischen Beweise beruhen sind jedesmal nothwendige Urtheile, und es wird kein Schluß, in welchem ein geometrischer Beweis als auf dem Fundamente ruht, zu finden seyn, dessen Obersatz nicht ein unmittelbares nothwendiges Urtheil wäre, gesetzt daß auch der Untersatz ein bloß richtiger Satz sey. — Es fragt sich daher, ob ein Beweis (ein Raisonnement) als vollendet könne angesehen werden, wenn der letzte Schluß in demselben einen Obersatz enthält, der nicht nothwendig, sondern bloß gewiß ist?

Ich will Ihnen von einem solchen Raisonnement selbst ein Beispiel anführen. Man findet einen Mann ei-

nes Morgens tod in seinem Bette liegen. Die Thüre ist verschlossen, und mußte aufgesprengt werden, als man nach langem Anpochen und Rufen keine Antwort von dem in dieses Zimmer schlafen gegangenen erhielt. An dem toden Körper zeigen sich Spuhren von Vergiftung. Die Scherben eines Arzneiglases liegen bei dem Bette umher. Bei näherer Untersuchung findet sich, daß dieses Glas mit Scheidewasser angefüllt unter andern Gläsern in diesem Zimmer an einer Stelle gestanden habe, die jetzt leer ist. Es entsteht hierauf die Vermuthung, daß dieser Mann sich selbst mit Scheidewasser vergiftet habe. Man könnte diese Vermuthung dnrch mehrere Vernunftschlüsse rechtfertigen, von denen ich nur den auf welchen sich alle andere gründen würden, anführen will:

Wer eines gewaltsamen Todes gestorben und doch wahrscheinlicher Weise von einem andern Menschen nicht umgebracht worden ist, der hat sich wahrscheinlicher Weise selbst das Leben genommen:

Nun ist dieses bei besagtem Manne der Fall;

Folglich hat der erwähnte Mann sich das Leben wahrscheinlich selbst genommen.

Der Obersatz dieses Schlusses ist unmittelbar gewiß, allein nichts weniger als ein nothwendiges Urtheil, indem er nur bestimmt was wahrscheinlich sey. Er ist indessen ganz gewiß der letzte Satz des ganzen Raisonnements.

Der Untersatz wird zwar bewiesen, aus allen den einzelnen Thatsachen, die schon in der Erzählung enthalten sind, die aber nichts weniger als nothwendige Thatsachen

sachen sind. Denn daß die Thüre verschlossen war, daß das Glas in Scherben vor dem Bette lag, das ist gar nicht nothwendig. Man kann das Gegentheil von beidem gar wohl denken. Nichts ist aber nothwendig, von welchem man das Gegentheil denken kann. — Hier ist also ein Raisonnement, welches nicht auf nothwendigen Sätzen beruht. Gleichwohl ist der Schlußsatz ein mittelbares, aus den Obersätzen erzeugtes Urtheil, mithin ein Urtheil der Denkkraft. Es scheint daher, daß das Denken nicht bloß im Erzeugen nothwendiger Urtheile, im Herleiten mittelbarer Urtheile aus nothwendigen Sätzen, sondern überhaupt im Herleiten aus unmittelbaren Sätzen bestehe.

Sie haben recht, mein Freund, wenn Sie dieses behaupten. Nicht immer sind die gefolgerten Urtheile nothwendige Sätze. Oft sind sie nur richtige Sätze, aber demungeachtet haben sie als gefolgerte Sätze vor den unmittelbaren den Vorzug, daß sie mehr Einsicht gewähren, als die unmittelbaren Sätze. Das Urtheil: dieser Mann hat sich selbst das Leben genommen, konnte ohne Denkkraft gar nicht gefällt werden. Die bloße Anschauung sagte nichts als: dieser Mann ist tod; folgende Umstände finden sich bei seinem Tode: Der Leichnam hat blaue Flecken; die Thüre war verschlossen; ein zerbrochenes Glas lag bey dem Bette. Ohne Denkkraft kann das angegebene Urtheil gar nicht gefällt werden, denn es ist kein unmittelbares. Wenn der Verstand urtheilen sollte: dieser Mann ist ein Selbstmörder, so muß der Urtheilende sehen, wie jener das Gift nimmt, oder sich den Dolch in den Busen stößt. Und doch könnte man auch in diesem Fall weiter nichts sagen als: Dieser Mann hat Gift genommen, oder er hat sich selbst gestochen. Daß er sich erstochen habe, daß er die Ursache seines Todes sey, das zeigt die bloße

Anschauung nicht. Denn nicht jeder, der sich sticht ersticht sich, nicht jeder der Gift nimmt, stirbt daran. Es muß erst bewiesen werden, daß das Gift nehmen, das Erstechen diesmal die Ursache des erfolgten Todes war. Beweise gehören aber der Denkkraft, und nicht dem Verstande an.

Diese Materie kann weiter verfolgt werden, als es meine Absicht mir gegenwärtig erlaubt. Ich habe nur bloß an einem Beispiele zeigen wollen, daß es allerdings gefolgerte Urtheile giebt, gegen welche man nichts einwendet, ob sie gleich nicht aus streng nothwendigen Sätzen gefolgert, und daher auch selbst nicht von dem Bewußtseyn der strengen Nothwendigkeit begleitet sind, mit welchem die geometrischen Sätze sich ankündigen. Denn ich bedurfte dieser Vorbereitung zu meinen nachfolgenden Bemerkungen.

Nur das weiß man, was man gedacht, d. h. aus unmittelbaren Sätzen hergeleitet hat. Alle Wissenschaften sind also Producte der Denkkraft.

Diesen Satz werde ich jetzt näher beleuchten. Das Wort: wissen wird gemeiniglich in doppelter Bedeutung gebraucht. Zuweilen heißt es so viel, als überhaupt: Erkenntniß haben, und da sagt man z. B. jemand wisse, daß der gegenwärtige deutsche Kaiser Franz und nicht Joseph heiße, u. s. w. Zuweilen aber hat das Wort: wissen eine engere Bedeutung, wenn man z. B. sagt, es wisse jemand gar wohl, warum eine dünne Axt besser in das Holz eindringe, als eine dicke. Durch dieses: warum giebt man zu erkennen, daß dieser jemand sein Urtheil aus Voraussetzungen (aus den Gründen) herleiten

ten könne; daß sein Urtheil also ein gedachtes, ein mittelbares, und nicht ein bloß unmittelbares Urtheil sey. Ein unmittelbares Urtheil ist nämlich das angeführte in dem Munde eines gemeinen Holzspalters; er hat die Probe mit Aexten von beiderlei Art gemacht, und hat gefunden, daß die dünnere leichter eindringt. Den Grund davon weiß er nicht anzugeben. Gedacht, gefolgert, mittelbar erkannt ist also sein Urtheil nicht. Man kann daher nicht von ihm sagen: er wisse daß eine dünne Axt besser eindringe als eine dicke, wenn man dies Wort in der engeren Bedeutung brauchen will, in welcher es von Philosophen gebraucht wird. Denn nur der Mathematiker, der Mechaniker, kann jenes Urtheil aus den unmittelbaren Urtheilen, aus welchen es erfolgt herleiten, folglich weiß nur dieser, daß die dünnere Axt besser eindringe, weil nur Er die Gründe dieses Urtheils anführen kann.

Das Geschäft des Gelehrten, des Mannes von Wissenschaften besteht also im Denken, im Herleiten seiner Urtheile aus Voraussetzungen, die entweder selbst unmittelbare Sätze sind, oder doch nur um deswillen als gewisse Sätze gelten, weil sie aus unmittelbaren Sätzen gefolgert sind. Von so vielerlei Art es nun unmittelbare Sätze giebt, so vielerlei Arten wird es Wissenschaften geben.

Es giebt nur zweierlei Hauptarten von unmittelbaren Sätzen. Solche nämlich, die mit dem Bewußtseyn der Nothwendigkeit ausgesprochen werden, und solche welche bloß gewiß, aber nicht nothwendig sind.

Ein Inbegriff von Sätzen, welche aus unmittelbaren Sätzen gefolgert sind heißt eine Wissenschaft. Folglich

lich heißt ein Inbegriff von Sätzen, welche aus nothwendigen unmittelbaren Sätzen gefolgert sind, eine nothwendige Wissenschaft. Dieser Name ist aber nicht gebräuchlich, sondern die Wissenschaften dieser Art heißen entweder eigentliche Wissenschaften, oder Wissenschaften a priori, reine Wissenschaften u. s. w. Ein Inbegriff von Sätzen, welche aus unmittelbaren aber nicht nothwendigen Sätzen abgeleitet sind heißt historische Wissenschaft Erfahrungswissenschaft, Wissenschaft a posteriori u. s. w. Ich werde die Wissenschaften der erstern Art strenge Wissenschaften, und die der zweiten empirische Wissenschaften nennen, um Ihre Aufmerksamkeit mit mehreren Namen für dieselbe Sache nicht irre zu machen.

Die strengen Wissenschaften sind nun wieder von zweierlei Art. Die unmittelbaren Sätze, aus welchen zuletzt alles gefolgert wird, lassen sich nämlich entweder anschauen, oder sie lassen sich nur bloß denken, d. h. der Gegenstand, den sie betreffen, läßt sich entweder als ein einzelner Gegenstand darstellen oder nicht. So läßt sich z. B. ein Triangel, eine Linie, nicht nur in Gedanken, sondern auch in der äußern Anschauung als ein einzelner Gegenstand darstellen. Auch eine Zahl sogar läßt sich figürlich darstellen. Die Zahl zwei durch zwei Puncte, die Zahl tausend durch tausend Puncte. Selbst der Begriff von Größe, mit welchem sich die allgemeinste Mathematik mathesis universalis) beschäftiget, läßt sich als eine Linie vorstellen, und ob zwar der Begriff des Unendlichen nicht in der äußern Anschauung darstellbar ist, so kann doch das vorstellen desselben dadurch erleichtert werden, daß man sagt, das Unendlich Große ist wie eine Linie, die immer größer, das Unendlich kleine, ist wie eine Linie, die immer noch kleiner ist, als jede, welche gezogen werden mag.

Wissen-

Wissenschaften, deren letzte unmittelbare und nothwendige Sätze in der Anschauung dargestellt werden können, heißen Anschauungs-Wissenschaften. Da es außer den mathematischen, keine dieser Art mehr giebt, so heißen sie auch mathematische Wissenschaften. Diese Wissenschaften sind an sich nicht gewisser als andere, sondern die Gewißheit ihrer Sätze ist nur klarer darzuthun und einzusehen, als bei andern Wissenschaften der Fall ist.

Wissenschaften, deren letzte unmittelbare und nothwendige Sätze nicht in einer Anschauung dargestellt werden können, heißen dogmatische Wissenschaften. Der Satz: Ich stelle vor, z. B. ist ein unmittelbarer, ein nothwendiger Satz. Er kann aber nicht, wie eine geometrische Figur, oder wie ein mathematischer Begriff in der Anschauung dargestellt werden. Dieser Satz ist der letzte Grundsatz für manche eigentliche Wissenschaft, die aber zum Unterschied von den mathematischen oder strengen Wissenschaften, dogmatische heißen.

Unter diese dogmatischen Wissenschaften gehört der größte Theil der philosophischen Wissenschaften, d. h. derjenigen welche wissenschaftlichen (gefolgerten gedachten) Aufschluß über das höchste Gut des Menschen geben wollen. Es gehören dahin nämlich alle, deren Sätze aus nothwendigen unmittelbaren Sätzen hergeleitet sind, als: Logik, Kritik der reinen Vernunft, Metaphysik, Moral und Naturrecht.

Die empirischen Wissenschaften sind zwar auch Inbegriffe von gefolgerten, d h. aus unmittelbaren Sätzen abgeleiteten Sätzen, allein diese unmittelbaren Sätze führen nicht das Bewußtseyn strenger Nothwendigkeit

bei

bei sich, sondern werden nur mit dem Bewußtseyn ausgesprochen daß sie bisher noch keine Ausnahme erlitten haben. Der Satz: alle Menschen sind sterblich, ist ein gefolgerter Satz. Zergliedert man das Raisonnement, durch welches er zu Stande gebracht wird, so findet sich, daß er zuletzt auf den Satz beruht, der mehrere unmittelbare Urtheile ausdrückt, und nichts weiter heißt, als: Jeder Mensch der bisher geboren wurde, ist nach einiger Zeit auch wieder gestorben.

Ich bitte Sie auf diesen Charakter mehrerer unmittelbarer, allgemeiner Sätze aufmerksam zu seyn. Sie scheinen mit Nothwendigkeit ausgesprochen zu werden, diese Nothwendigkeit ist aber nur die Allgemeinheit des bisher wahrgenommenen. Wird z. B. gesagt: Die Lebenskraft im Menschen hat ihre Gränzen, sie hört nach und nach auf thätig zu seyn, die Reitze, welche auf sie wirken, reitzen nur auf einen gewissen Grad, dann stumpfen sie ab, daher hat jeder Mensch natürliche Anlage zum Tode, und jeder Mensch ist also sterblich; so heißt das nach dem Sinne des Psychologen oder des Arztes, der dieses sagt, nichts anders, als: man hat das jetzt erwähnte an allen Menschen bisher gefunden Es ist nichts anders als der Satz: Alle Menschen, die bisher geboren wurden, haben die Anlage zum Tode schon mit auf die Welt gebracht. Immer bleibt es bei dem bisher wahrgenommenen.

Diese Bemerkung ist keineswegs Tadel oder Verachtung der empirischen Wissenschaften, sondern dient vielmehr zu richtiger Schätzung des Werthes derselben. Ein Satz der seit einigen tausend Jahren keine Ausnahme erlitten hat und doch so wiederholt ist wahrgenommen worden, kann dem Menschen fast eben so dienen wie

eine

eine streng nothwendige Wahrheit, und wird von vielen für eine solche gehalten. Zuverläßig wird ein gemeiner Mann den Satz: alle Menschen sind sterblich, wenigstens für eben so ausgemacht halten, als den Satz: zwei Dinge, die Einem dritten gleich sind, sind unter einander selbst gleich, ungeachtet in der That ein beträchtlicher Unterschied in Ansehung der Nothwendigkeit zwischen beiden Wahrheiten ist.

Unter den philosophischen Wissenschaften ist die empirische Psychologie, die Aesthetik, die Politik, empirischer Art. Alle Sätze, die in diesen Wissenschaften vorkommen, haben nur Gewißheit, und keine Nothwendigkeit, und heißen nur so viel, als: Dies ist bisher ohne Ausnahme wahrgenommen worden, es wird also fernerhin wohl eben so vor sich gehen, wenigstens hat man gar keinen Grund das Gegentheil anzunehmen.

Ich hoffe nun, mein Freund, daß Sie durch das bisher gesagte in der Kenntniß der menschlichen Natur abermals um einen Schritt werden vorgerückt seyn. Sie haben mit dem Denkvermögen einen Zweig des menschlichen Erkenntnißvermögens kennen gelernt. Denn dieses bestehet aus zwei Theilen, aus dem Vermögen der unmittelbaren Erkenntniß, oder dem Verstande, und aus dem Vermögen der mittelbaren Erkenntniß, der Denkkraft oder Vernunft. Das Vermögen, welches uns neue Einsichten ertheilt, welches gleichsam entdeckt, ist der Verstand; das Vermögen welches das entdeckte ordnet, mit unsern übrigen Kenntnissen verbindet, ist die Denkkraft. Hätten wir keinen Verstand, so könnten wir gar keinen Gegenstand vorstellen, hätten wir aber Verstand

und

und keine Denkkraft, so würden wir nichts als einzelne Vorstellungen von Dingen und Begebenheiten haben. Wir sehen einen Blitz herab fahren; wir sehen einen Menschen tod dahin sinken. Soviel sehen wir, aber weiter nichts. Das Urtheil: dieser Mensch ist vom Blitz erschlagen worden, und noch weit mehr das Urtheil: kein Mensch ist vor dem Erschlagen des Blitzes sicher, ist durch Denkkraft erzeugt, ist in der Deutlichkeit und Bestimmtheit, mit welcher der Physiker dasselbe ausspricht, durch eine Menge von Schlüssen zu Stande gekommen, die kaum zu übersehen seyn würde.

Aus dem Vorhandenseyn des Vermögens der unmittelbaren, und des Vermögens der mittelbaren Erkenntniß werden Sie nun auch zwei Regeln begreifen, die niemals bezweifelt werden, so sehr sie manchmal einander zu widersprechen scheinen. Es sind folgende:

1) Was unmittelbar erkannt wird, das ist wahr.

2) Was aus richtigen Voraussetzungen folgt, das ist wahr.

Wenn nämlich diese Sätze angewendet werden ohne daß man sorgfältig genug dabei ist, so entsteht oft ein Streit. Einer der Streitenden behauptet z. B. viel Fleisch zu essen sey gesund und beruft sich, wie er sagt, auf die Erfahrung, die er an sich selbst macht. Er schließt also:

Was ich unmittelbar wahrnehme, das ist richtig.

Nun

Nun nehme ich unmittelbar wahr, daß ich mich bei dem häufigen Genusse des Fleisches wohl befinde;

Folglich ist das Fleisch gesund, wenn es auch stark genossen wird.

Der Gegner stützt sich aber auf folgenden Schluß:

Was aus richtigen Voraussetzungen folgt, das ist richtig.

Nun folgt aus richtigen diätetischen Grundsätzen, daß der häufige Genuß des Fleisches ungesund sey;

Folglich ist das Fleisch ungesund, wenn es häufig genossen wird.

Keiner der Streitenden wird, wie Sie sehen, den Obersatz des Andern angreifen. Diesen lassen sie in seiner Würde; sondern man wird von beiden Seiten den Beweis des Untersatzes fodern. Der letztere wird entweder nicht zugestehen, daß der erstere bei dem starken Genuß des Fleisches sich wirklich so wohl befinde, als er vorgiebt, oder wird wenigstens anmerken, daß die schlimmen Folgen noch nachkommen können; der erstere wird aber die diätetischen Grundsätze aus welchen der Andere folgert, in Anspruch nehmen, und sie nicht für so richtig gelten lassen, als dieser dafür hält. Nicht darüber wird Streit seyn, daß der Eine glaubt aus Grundsätzen beweisen, und der Zweite, auf unmittelbare Wahrnehmung bauen zu können, sondern darüber, ob der Grundsatz des Einen richtig sey, und ob dieser aus demselben richtig folgere, und darüber, ob die Wahrnehmung des Andern richtig sey, und diesmal beweisen könne.

Wollen Sie nun die Denkurtheile gegen die unmittelbaren Urtheile halten, so werden sie folgende Verschiedenheiten finden:

1) Ein mittelbares Urtheil (ein Urtheil der Denkkraft) kann gefällt werden, auch wenn der Gegenstand, welchen dasselbe betrifft, nicht vor dem Urtheilenden gegenwärtig ist. Es legt dem Gegenstande Merkmale bei, die zwar an demselben auch unmittelbar wahrgenommen werden können, aber es nimmt diese Merkmale nicht unmittelbar aus der Wahrnehmung. Ich kann von einem Bewohner der Pelew-Inseln, auch wenn ich nicht dahin reise, und abwarte, bis derselbe tod ist, behaupten, daß er sterben werde, sobald ich nur weiß, daß diese Inseln mit Menschen bewohnt sind. Das könnte ich nicht wenn ich nicht Denkkraft hätte.

2) Das mittelbare Urtheil wird gerechtfertiget, bewiesen, aus den Voraussetzungen Daß die unmittelbare Wahrnehmung mit demselben übereinstimme, das ist kein Beweis seiner Richtigkeit, sondern nur willkommene Bestätigung desselben.

3) Von dem mittelbaren Urtheile weiß daher derjenige, der dasselbe fället, jederzeit die Gründe anzugeben, denn diese sind eben die Voraussetzungen.

4) Die Anwendung des Anschauungsvermögens ist ein weit leichteres Geschäft, als die Anwendung des Denkvermögens. — Es ist leichter und bequemer die Augen, als den Verstand zu brauchen, sagt man im gemeinen Leben, und man versteht hier unter Verstand die Denkkraft.

5) An und für sich betrachtet giebt die Evidenz eines durch Denkkraft erzeugten Urtheils, der Evidenz des Anschauungsurtheils nichts nach. Allein es erfordert einen anhaltenden Gebrauch des Denkvermögens, wenn man es in diesem Geschäft dahin bringen will, daß ein gedachter und erwiesener Satz, von welchem man sich aber nicht durch Anschauung überzeugen kann, eben so ausgemacht und richtig sey, als es ein Anschauungsurtheil ist. Da nun wenig Menschen ihre Denkkraft lange und anhaltend genug brauchen, so ist diese Unterlassung einer von den Gründen, warum sie dem, was sie denken, so wenig überzeugende Kraft beilegen.

Ein zweiter Grund aber, warum ein gedachtes Urtheil nicht immer die vollständigste Evidenz hat, ist dieser, weil oft so viele Vernunftschlüsse nöthig sind, ehe man den letzten Schlußsatz an den ersten Satz, der unmittelbare Gewißheit hat, anknüpfen kann. In diesem Fall muß man sich — wie Sie bei dem Beweise manches Lehrsatzes in der Geometrie und in der Mathematik überhaupt, bisher schon werden wahrgenommen haben — die ganze Reihe der Sätze gleichsam in einem einzigen Augenblick, zusammen vorstellen, durch welche der letzte Satz mit den Axiomen verbunden ist. Dieses ist allerdings ein schweres Geschäft, und setzt eine sehr geübte Denkkraft und Einbildungskraft voraus.

6) Man sagt, daß die anschauende Erkenntniß zuverläßiger wäre, als die durch Denkkraft erhaltene; und man behauptet wohl dem zu folge, daß der Verstand sich weniger täuschen könne, als die Denkkraft. Es giebt sogar Philosophen, welche den

durch Denkkraft erzeugten Urtheilen alle Wahrheit absprechen, und diese nur in den Anschauungsurtheilen finden wollen. — Diese Behauptungen beruhen insgesammt auf zweideutigen Ausdrücken und Uebereilungen. Wer seine Denkkraft auf die Art, und unter den Umständen anwendet, als er sie anwenden soll, der fällt eben so wenig in Irrthum, und täuscht sich eben so wenig, als derjenige, der sein Anschauungsvermögen auf die Art, und unter den Umständen anwendet, als er sie anwenden soll. Die Kräfte an sich sind infallibel, nur ihr Gebrauch kann Mißbrauch werden. Jede Gemüthskraft ist ein Werkzeug; und nie hat man dem Werkzeuge Vorwürfe gemacht, wenn damit etwas schädliches und unzuläßliches gemacht wurde. Der Mensch der seinen Arm und seine Gemüthskrafte nicht gebrauchen lernt, und unbesonnener Weise in Thätigkeit setzt, kann freilich beides mißbrauchen. Er kann mit jenem einem neben ihm stehenden das Aug aus dem Kopf stoßen, und mit diesem auf Irrthümer gerathen. Allein dieser Mißbrauch kömmt bei Anwendung des Verstandes (des Anschauungsvermögens) nicht weniger vor, als bei Anwendung der Denkkraft. Wer nicht die gehörige Achtsamkeit anwendet, sich nicht gehörig Zeit nimmt und sich in seinem Urtheil übereilt, der kann von zweien neben einander gestellten Stäben von ungleicher Größe, durch den übereilten Anschein verführt, gar wohl behaupten, die Stäbe seyen von gleicher Größe, und kann also in Irrthum gerathen. Eben so kann man, aus ungegründetem Zutrauen zu der Richtigkeit der Vordersätze, einen unrichtigen Schlußsatz ziehen Dort hat also — wenn man so unbestimmt sprechen will — der Verstand, hier hat die Denkkraft einen Irrthum begangen. Eigentlich

aber

aber müßte man sagen, der Urtheilende habe sich in beiden Fällen übereilt; er hätte die Stäbe länger und genauer ansehen, er hätte die Vordersätze seines Schlusses besser prüfen sollen. Die Gemüthskräfte an sich gerathen nie in Irrthum.

Hiemit schließe ich für jetzt meine Untersuchungen über die Denkkraft im Menschen. Ich werde noch mehr als einmal zu dieser wichtigen Kraft zurückkommen, und freue mich, daß ich werde annehmen dürfen, sie sey Ihnen nicht unbekannt. Sie ist, wie das Anschauungsvermögen, ein wesentlicher Bestandtheil des menschlichen Gemüthes, und eben deswegen für den Menschenbeobachter wichtig. Ist gleich ihre Anwendung schwerer, als die Anwendung des Verstandes, so sind die Folgen der Anwendung der Denkkraft auch um so wichtiger und seegensreicher, und es wird auch hier die Bemerkung bestättiget, daß die Größe des Lohnes sich nach der Größe der Arbeit richte. Durch den Gebrauch der Denkkraft erhalten wir Kenntnisse, die viel weiter gehen, als uns die bloße Anschauung der Dinge bringen könnte, und doch sind diese Kenntnisse nicht weniger richtig und evident, als der Augenschein selbst. Wir dringen mit der Denkkraft in die innere Natur der Dinge, und lernen verstehen und einsehen, was uns der Verstand nur von der Oberfläche zeigt. Ich möchte die Denkkraft das Auge der Seele nennen, denn sie macht uns alles begreiflich und unterrichtet uns aus Gründen über das, was wir wissen möchten. Ein Mann, der seine Denkkraft brauchen lernt, erhält eine gewisse Festigkeit, welche selbst in seine Gesinnung und Handlungen vortheilhaften Einfluß hat, und der Seele einen Genuß verschafft, gegen welchen alle rauschenden, zerstreuenden und kostspieligen Vergnügungen gar nicht in Betracht

kommen. Johann Kepler, ein deutscher Mathematiker, welcher vor ungefähr zweihundert Jahren lebte, war ein Mann, von ungemein starker Denkkraft und von außerordentlichen Kenntnissen. Das äußere Schicksal schien ihm aber nicht günstig, und man sagt, daß er oft mit Nahrungssorgen zu kämpfen gehabt habe. Demungeachtet versicherte er, daß die geringste seiner Entdeckungen — er hat über den Lauf der Planeten viel neues herausgebracht — ihm nicht um das Churfürstenthum Sachsen feil sey.

So viel Belohnung gewähret das Denken; so viel Hochachtung die Gesinnung, die zum Theil eine Frucht des Denkens ist. Wer kann den Namen dieses Mannes aussprechen, ohne ein tiefdringendes, erhabenes Gefühl in sich wahrzunehmen! Wie schwach aber muß dieses Gefühl nicht gegen dasjenige seyn, das in dem Busen des genügsamen Mannes selbst wohnte! Sie sind gar nicht selten, die Beispiele von Männern, denen ihre Speculation so viel werth war, daß sie alles darüber vergaßen, was dem Menschen sonst das unentbehrlichste scheint. Sie wissen, daß Archimedes zu dem Soldaten, der mit aufgehobenem Säbel zu ihm in die Stube drang, nichts als sein: verschone die Zirkel, sagte, und unter diesen Worten den Tod empfieng. Niemand entweihe mir diese Geschichte. Der Mann, der einer Wahrheit mit so viel Anstrengung nachspühren konnte, daß die Gefahr des Todes nicht stark genug war, ihn aus dem Nachdenken zu wecken, der kannte einen Genuß, mit welchem das Leben selbst nicht in Vergleich kömmt. Mein Geist beugt sich vor diesem Manne, und huldigt ihm als dem größten der Sterblichen.

Siebenter Brief.

Dieſer Brief, mein Freund, wird Sie abermals mit Beobachtungen über die menſchliche Natur unterhalten. Vielleicht werden Ihnen dieſe etwas gemein und alltäglich vorkommen. Allein das alltägliche wird wichtig und neu, wenn wichtige und vorher noch nicht erwogene Folgen daraus gezogen werden, und ich hoffe, dieſes zu Ihrer Befriedigung thun zu können.

Der Leſer einer Reiſebeſchreibung ſoll diesmal zu meiner Beobachtung ſitzen. Er leſe le Veillants Reiſe im ſüdlichen Afrika. Der Leſer ſtellt ſich dieſen glücklichen Abentheurer als einen Menſchen von beſtimmter Leibesgeſtalt, Kleidung u. d. gl. vor. Er ſtellt ſich die Wildniſſe vor, in denen derſelbe mit ſeiner fahrenden Habſeligkeit umherirrt. Er ſtellt ſich die Hottentoten, die Kaffern vor, zu denen le Veillant kömmt, die Thiere und Vögel, die von demſelben gefangen und geſchoſſen, und die Naturalien, die in ſeiner Sammlung aufgehoben werden.

Ich frage den Leser, ob er diesen Reisenden persönlich kenne, ob er das alles, was im Buche theils beschrieben, theils nur genannt wird, irgend einmal mit eigenen Augen gesehen habe? Nein, ist die Antwort; und zufälliger Weise hatte das Exemplar, in welchem mein Leser las, nicht einmal Kupferstiche. Wie kann man sich aber Menschen, Thiere und andere Gegenstände vorstellen, die man noch niemals gesehen hat, die in dem Augenblick, als sie vorgestellt werden, gar nicht vor dem Vorstellenden gegenwärtig sind?

Diese Frage führt mich auf die Behauptung, daß der Mensch noch andere Seelenkräfte haben müsse, als die bisher erwogenen. Verstand, oder das Vermögen unmittelbarer Vorstellungen und Urtheile, kann das Vermögen nicht seyn, durch welches mein Leser im Stand ist sich Dinge vorzustellen, die vor ihm nicht gegenwärtig sind, denn der Verstand ist wesentlich nichts anders als das Vermögen Dinge vorzustellen, die in dem Augenblicke der Vorstellung vor dem Vorstellenden wirklich vorhanden sind. Hier ist, wie Sie sehen, gerade der umgekehrte Fall. Denkkraft oder Vernunft kann das hier wirkende Vermögen auch nicht seyn. Denn dieses stellt keine einzelnen Dinge, keine Gegenstände, sondern stellt nur etwas an diesen Gegenständen vor Es legt den Gegenständen nur Merkmale bei, z. B. Größe, Sterblichkeit, Theile, u. s. w.

Wir sind daher berechtiget nebst den genannten Vermögen noch ein anderes in dem Menschen anzunehmen, welches denselben in Stand setzt, sich Vorstellungen von Dingen zusammenzusetzen, die nicht gegenwärtig sind. Dies Vermögen heißt die Einbildungskraft. Der Mensch hat also Einbildungskraft.

Der

Der allgemeinste Charakter dieses Vermögens besteht darinn, daß es Dinge vorstellt, die in dem Augenblicke des Vorstellens vor dem Vorstellenden nicht gegenwärtig sind. Dieses können nun äußere Gegenstände seyn, z. B. Menschen, Thiere, Pflanzen u. d. gl. oder Gegenstände des innern Sinnes. So können wir uns die Speise die gestern, oder zu einer andern Zeit gut schmeckte, eben sowohl heute wieder vorstellen, als den angenehmen Geschmack derselben. Wir können uns nicht nur die Schauspieler, die wir vorm Jahr in der Oper sahen, sondern auch die angenehmen Gefühle, die während der Oper in uns abwechselten, wieder vorstellen. Selbst ein Urtheil, das wir ehedem durch Denkkraft erzeugten, können wir auswendig lernen, und, ohne dasselbe abermals durch Denkkraft hervorzubringen, können wir es bloß durch Hülfe der Einbildungskraft wieder hersagen. Kurz — wir können durch Einbildungskraft abwesende Dinge vorstellen.

1) Das durch Einbildungskraft vorgestellte kann nun ehedem dem Vorstellenden wirklich vorgekommen seyn. So stelle ich mir in diesem Augenblicke die Scene Ihres Abschiedes aus unserm Hause vor. Ich sehe alles, was damals vorgieng, und ich sehe es genau so, wie es vorgieng. Indessen steht die Kutsche nicht mehr vor dem Hause, und die Personen sind jetzt nicht um mich versammelt, so wie sie es damals waren. Damals, als alles wirklich vor meinen Augen vorgieng, stellte ich mit meinem Verstande das vor sich gehende vor. Jetzt erneure ich jene Vorstellungen mit Hülfe meiner Einbildungskraft.

Dieses Vermögen hat einen eigenen Namen erhalten, wenn es abwesende Dinge die ehemals vor dem

Vorstellenden vorhanden waren, so vorstellt wie dieselben wirklich vorhanden waren. Es heißt Erinnerungskraft, oder Erinnerungsvermögen. In der Erinnerung stellen wir uns also abwesende Dinge vor, die aber ehedem vor uns gegenwärtig waren, und wir verändern nichts an der Vorstellung derselben. Ich bitte Sie, auf jede einzelne Behauptung besonders zu achten. Da nichts wirklich von uns vorgestellt wird, was wir nicht entweder durch Verstand oder durch Vernunft (Denkkraft) vorstellen, so muß das, dessen wir uns erinnern sollen, ehedem mittelbar oder unmittelbar vor uns, und also entweder durch Verstand oder Vernunft vorgestellt worden seyn. Man erinnert sich daher eines Menschen, den man gesehen, eines Raisonnements, welches man selbst zusammengesetzt, eines Gefühls, welches man selbst gehabt hat. Man kann sich aber keines Menschen erinnern, den man niemals gesehen, keines Schlusses, keines Raisonnements, welches man nicht selbst erzeugt, keines Gefühls, das man nicht selbst gehabt hat. So kann ich mich nicht des Franklins erinnern, weil ich diesen berühmten Mann nie selbst gesehen habe, sondern ich kann mich nur erinnern, daß ich von ihm gehört habe, denn die Worte die von den von Franklin mir Erzählenden, ausgesprochen wurden, hörte ich selbst, und dieses, daß ich diese gehört habe, kann ich mich wieder erinnern. Diese Bemerkung ist nicht so leer, als sie Ihnen vielleicht vorkommen mag. Ich lasse aber dieselbe gegenwärtig fahren, weil ich um ein paar Seiten weiter sie bequemer verfolgen kann.

2) Man kann durch Hülfe der Einbildungskraft Vorstellungen erzeugen, welche Dinge vorstellen, die nie vor uns gegenwärtig waren. Ich füge jetzt in meinem Geiste an den Rumpf eines menschlichen

chen Körpers einen Pfauenschwanz statt des Kopfes, einen goldenen Schild an die Stelle des linken, einen langen Speer an die Stelle des rechten Armes, und statt der Beine stelle ich mir dieses Ding an einen crystallenen Dreifuß angewachsen vor. Diese Vorstellung hat die vollkommenste Klarheit in mir, ich kann das Monstrum an der Wand abzeichnen. Ich habe nie etwas ähnliches gesehen, sondern ich stelle alles ganz willkürlich und frei zusammen, ich bin durch nichts gezwungen, diese verschiedenen Dinge in der Vorstellung zusammenzufügen, durch nichts gezwungen, dieselben auf diese Art zusammenzufügen.

In dem Geschäfte, solche auffallend willkürliche, auch wohl sonderbare Vorstellungen zusammen zu setzen, kündigt sich nun eigentlich die Einbildungskraft an, und bekömmt alsdann den Namen Phantasie. Allein es ist nicht weniger Handlung der Einbildungskraft oder der Phantasie, wenn wir in der Seele Vorstellungen von Dingen zusammensetzen, wie wir dieselben nie wirklich bei einander gesehen haben. Der Mahler, der ein menschliches Bild malt, und: Abraham darunter schreibt, setzt vorher in seiner Seele ein Bild zusammen, wie er es nie in der Wirklichkeit angetroffen hat. Es ist nicht das Bild des Abrahams, denn dieser Erzvater hat keinem Portraitmahler gesessen, sondern es ist ein von der Phantasie des Künstlers erzeugtes Bild. Er hat die Nase von diesem, die Stirne von einem Andern, die Augen von einem Dritten genommen, sie erst im Geiste und dann nach diesem Bilde mit dem Pinsel auf dem Papiere zusammengesetzt. Jeder von uns kann keinen einzigen Menschen vorstellen, den er nie gesehen hat, er erzeuge dann durch seine Einbildungskraft eine Gestalt durch Zusammensetzen von ihm nie wirklich beisammen

ge-

gesehener Gliedmaßen. Wenn ich Ihnen den Namen: Dagobert nenne, den Sie vielleicht nie unter einem Portrait gefunden haben, und sage, daß er ein König, und also ein Mensch war, so wird Ihrer Seele während meiner Erzählung ein Bild von diesem Manne vorschweben, welches ganz und gar das Product Ihrer Einbildungskraft ist. Wer Cook, le Vaillant, Bruce, und andere Reisebeschreiber, wer die Gegenstände die von ihnen beschrieben werden, weder selbst gesehen hat, noch aus Abbildungen kennt, der ist gezwungen sich eine Vorstellung von diesen Männern und von den von ihnen beschriebenen Gegenständen zusammenzusetzen, und er thut dieses auch ohne sonderliche Mühe. Sollte daher jeder Leser eine Giraffe zeichnen, so wie er sich dieses Thier bloß aus der Beschreibung und ohne durch irgend eine Abbildung unterstützt, vorstellt, so würde jede dieser Vorstellungen vielleicht beträchtlich von der andern abweichen. Die Ursache davon ist, weil diese Vorstellungen nur willkürlich von der Phantasie zusammengesetzt sind. Wären sie im Verstande eines jeden vorgestellt, d. h. hätte jeder das Thier gesehen, so würden die Zeichnungen, die jeder davon verfertigte, ganz mit einander übereinstimmen, wenn nur jeder von den Lesern die Reißfeder mit gleicher Geschicklichkeit führen könnte.

Sie sehen hieraus, mein Freund, daß nicht die Dichter allein Einbildungskraft brauchen und anwenden, sondern daß diese eine Gemüthskraft ist, die jeder Mensch als Mensch besitzt. Der einfältigste Taglöhner, das unerfahrenste Kind, der kümmerlichste Feuerländer hat Erinnerungskraft, und also das Vermögen sich abwesende Gegenstände vorzustellen. Er hat Phantasie, wenn er aus den Eigenschaften zweier ihm vorgekommener Gegenstände das Bild von einem dritten zusammensetzen kann,

welches die Merkmale beider vereinigt. Die Einbildungskraft aber, oder die Phantaſie, die man haben muß um ein Dichter oder ein Künſtler überhaupt zu heißen, beſteht in dem Vermögen nur ſolche Vorſtellungen der Einbildungskraft hervorzubringen, welche ſchön ſind. Das Ungeheuer, welches ich vorhin willkührlich in der Einbildung zuſammenſetzte, kann kein Künſtler- oder Dichterproduct ſeyn, denn es würde weder gemahlt noch in Marmor, noch mit Worten beſchrieben ein ſchönes Ding ſeyn. Wer aber willkürlich geformte Naſen, Augen, Geſichtszüge u. d. gl. ſo zuſammenſetzen kann, daß das Zuſammengeſetzte ein ſchönes Ding wird, der heißt Künſtler, und deſſen Phantaſie heißt Genie. Genie iſt nichts anders als Phantaſie, aber eine Phantaſie, welche einzelne Dinge ſchön zuſammenſetzt. Der Dichter oder Künſtler hat als ſolcher keine Seelenkraft, die nicht jeder andere Menſch auch hätte, ſondern eine von ſeinen Seelenkräften, die Einbildungskraft, iſt nur etwas anders beſchaffen, vielleicht nur auf andere Art geübt, als die Einbildungskraft jedes andern Menſchen.

Von dieſem Vermögen des Dichters, und des Künſtlers überhaupt werde ich in dem folgenden Briefe das nöthige anmerken. Gegenwärtig habe ich es mit dem zu thun, was in der Sprache der Philoſophen und des gemeinen Lebens Einbildungskraft, und nicht Phantaſie heißt, und gewöhnlich als das Vermögen abweſende Dinge vorzuſtellen erklärt wird.

Man kann unter den abweſenden Dingen alles verſtehen, was in dem Augenblick des Vorſtellens nicht wirklich vor dem Vorſtellenden gegenwärtig iſt. So ſtelle ich jetzt meinen Hund, der vor einem Augenblick zur Thüre hinaus lief, durch Einbildungskraft vor, und

dies

dies geschieht so oft, als ich etwas vorstelle, ohne dasselbe mit Augen zu sehen. Eben so stelle ich zu Zeiten den Schmerz wieder vor, welchen mir ein starker Schnitt in die Hand einst in meiner Jugend verursachte. Die Wunde ist längst wieder geheilt; sie thut nicht wirklich wehe, aber ich kann durch Hülfe der Einbildungskraft noch jetzt den Schmerz vorstellen, den ich vor langer Zeit empfand, und ich fühle einen Augenblick lang denselben Schmerz, nur in weit minderem Grade, indem ich ihn vorzustellen suche.

Auch die Gedankenreihe, oder das Raisonnement, mit welchem einer meiner Jugendlehrer das Daseyn des Uebels in der Welt begreiflich zu machen suchte, kann ich mir mit Hülfe der Einbildungskraft wieder vorstellen. Ich bin im Stande diese Gedankenreihe wörtlich herzusagen, ungeachtet sie keine Ueberzeugung für mich enthält, und ich dieselbe also nicht denke, sondern bloß vorstelle.

Mit diesen drei Arten abwesender Dinge, die wir durch Hülfe der Einbildungskraft, so oft wir wollen, vorstellen können, auch wenn sie nicht wirklich gegenwärtig sind, mag es vor jetzt genug bleiben. Ihre Beobachtung über dieses wunderbare Vermögen wird Stoff genug haben, wenn sich dieselbe einstweilen auf das Vorstellen dieser drei Arten abwesender Dinge einschränkt.]

Eine Anschauung, d. h. die Vorstellung eines einzelnen Gegenstandes ist bloß dann gegenwärtig, wenn der Gegenstand wirklich vor dem Anschauenden vorhanden ist. Ist es ein sichtbarer Gegenstand, so muß derselbe vor unserm Auge da stehen, wenn wir ihn wirklich anschauen sollen. Wird der Gegenstand durch das

Gehör

Gehör vernommen, wie z. B. eine Musik, so ist bloß zu der Zeit, wenn wir sie wirklich hören, eine anschauende (unmittelbare) Vorstellung von derselben in uns. In der Stunde darauf stellen wir schon durch Einbildungskraft vor, wenn wir uns die vernommene Musik, wie wir zu sagen pflegen, in Gedanken wieder vorstellen. Und so muß jeder Gegenstand den körperlichen Sinn wirklich afficiren, wenn wir die Empfindung, die derselbe verursacht ohne Einbildungskraft vorstellen sollen. Nur in diesem Falle ist das was wir unmittelbar vorstellen, gegenwärtig vor uns da.

Ein Gefühl, es sey nun Schmerz, oder Vergnügen, wird bloß dann unmittelbar vorgestellt, und ist also bloß dann gegenwärtig, wenn wir dasselbe wirklich empfinden. So lange die Wunde blutet, so lange dieselbe noch nicht ganz geheilt ist, schmerzet sie, und wir empfinden das Gefühl des Schmerzes wirklich. Sobald die Wunde geheilt ist, und alles an dieser Stelle wieder so ist, wie zuvor, empfinden wir den Schmerz, den sie uns verursachte, nicht mehr unmittelbar, sondern wir stellen denselben durch Hülfe der Einbildungskraft vor. Das Vergnügen, welches uns die unvermuthete Ankunft eines Freundes verursacht, ist bloß in den ersten Augenblicken der Zusammenkunft wirklich vorhanden, und wird nur in diesen wirklich empfunden. Die Freude, welche wir nach seinem Abschiede noch über seine Anwesenheit fühlen, ist entweder die durch Einbildungskraft erzeugte Vorstellung des wirklich empfundenen Vergnügens, oder es ist zwar wirklich empfundene Freude, es ist aber eine andere, als diejenige, welche uns der Freund durch seine Anwesenheit brachte. Wir können uns auch über die Vorstellung freuen, daß unser Freund bei uns war, nicht bloß über diejenige, daß er bei uns

ist.

iſt. Die Freude, welche jener Gedanke in uns veranlaßt, wird wirklich empfunden, auch dann wenn er nicht mehr da iſt; die Freude aber über die wirkliche Anwesenheit des Freundes wird nur dann wirklich empfunden, wenn derſelbe wirklich bei uns iſt, und kann ſpäterhin bloß durch Einbildungskraft, welche dann Erinnerung heißt) wieder vorgeſtellt werden.

Gedanken, d. h. Vorſtellungen, welche durch Anwendung der Denkkraft zu Stande kommen, (Urtheile der Denkkraft) werden nur in dem Augenblicke unmittelbar vorgeſtellt, als ſie durch Denkkraft erzeugt werden. So oft wir dieſelben wieder vorſtellen, ohne daß die Denkkraft ſie von neuem erzeugt, ſtellen wir ſie bloß durch Einbildungskraft vor. Dies letztere geſchieht ſo oft, als wir eine Gedankenreihe mit dem Bewußtſeyn vorſtellen, daß wir dieſelbe ſchon gehabt haben. So ſtelle ich mir jetzt das Raiſonnement vor, das ich in meinen erſten Jünglingsjahren bildete, da ich mir erklären wollte, warum die Gegenſtände in der Entfernung kleiner erſcheinen, als wenn ſie nahe ſind. Ich wurde ſpäterhin ganz anders darüber unterrichtet. Meine Denkkraft iſt es alſo nicht, welche jenes Raiſonnement gegenwärtig erzeugt, wenn ich es vorſtelle, ſondern meine Einbildungskraft die Erinnerung) ſtellt das, was meine ungeübte, jugendliche Denkkraft ehedem zuſammenſetzte, gegenwärtig vor. So oft uns die Einbildungskraft ein Raiſonnement (etwas, was die Denkkraft erzeugt hat) vorſtellt, ſo oft iſt damit, wie geſagt, die Vorſtellung, daß wir dieſe Gedanken ehedem gedacht haben, ſogleich verbunden. Nicht ſo, wenn wir im Denken auf eine Schlußfolge treffen, die wir ehedem ſchon einmal zuſammengeſetzt haben. In dieſem Falle ſtellt ſich das Bewußtſeyn, daß wir dieſe Gedanken ſchon

eins

einmal durch Denkkraft erzeugt haben, erst später ein; denn in dem Augenblick da wir wirklich denken, da also die Denkkraft thätig ist, sind wir uns bloß des Folgerns bewußt, wissen wir bloß, daß wir folgern, und daß dieses oder jenes aus diesem oder jenem folget. Sie werden alles was ich hier sage, seht oft an sich selbst wahrnehmen können, mein Freund. Gesetzt Sie hätten vor einigen Wochen durch Nachdenken gefunden, wie es zugeht, daß eine Billardkugel, unterhalb ihres Centrums angestoßen, bei weitem nicht so weit läuft, und bei einem sehr geringen Widerstand in Ruhe kömmt, indeß eine andere, mit eben nicht mehr Gewalt, aber gerade angestoßen, viel weiter läuft, und bei demselben Widerstande nicht in Ruhe kömmt. Gesetzt Sie hätten den Grund von dieser Thatsache in der Bemerkung gefunden, daß durch die schiefe Richtung, in welcher der Stoß auf die Kugel wirkt, wenn diese unterhalb des Mittelpunctes angestoßen wird, ein großer Theil der angewandten Kraft verlohren gehe, daß die Kugel daher wirklich nicht soviel Kraft erhalte, als sie zu erhalten scheine. Sie können nun die Sache in folgendem Vernunftschluß vorstellen:

> Eine Kugel, die mehr bewegende Kraft durch den Anstoß empfängt, als eine andere, muß unter ganz gleichen Umständen, länger laufen, und einer größeren Kraft widerstehen können ohne dadurch ihre Bewegung zu verliehren, als eine andere, die nicht so viel Kraft durch den Anstoß empfängt.
>
> Nun empfängt die Kugel durch den Anstoß mehr Kraft, wenn sie in der Mitte, als wenn sie unterhalb der Mitte angestoßen wird, obgleich in beiden Fällen die Größe der anstoßenden Kraft jedesmal gleich ist;

Folglich wird die Kugel im ersten Fall länger laufen, und mehr widerstehen, als im zweiten, u. s. w.

So oft Sie späterhin dieses Raisonnement wieder vorstellen, stellen Sie sich dasselbe durch Einbildungskraft vor, und jedesmal wird dies mit dem Bewußtseyn geschehen, daß Sie diese Gedankenreihe ehedem zusammengesetzt haben. In dem Fall aber daß Sie nach einiger Zeit Ihr Nachdenken abermals mit mechanischen Gesetzen beschäftigen, und mitten im Schließen den Satz finden, jeder Anstoß der nach einem Winkel, und nicht nach der geraden Linie geschieht, wirke nicht mit der ganzen ihm beiwohnenden Kraft — werden Sie, in dem Augenblick, als Sie diesen Satz denken, sich nur bewußt seyn, daß er aus dem, was Sie den Augenblick vorher dachten, folge. Erst einen Augenblick später wird ihn die Einbildungskraft auch als einen Satz vorstellen, welchen Sie schon zu einer andern Zeit gedacht haben. In dem ersten Augenblick dachten Sie diesen Satz, ob Sie denselben gleich auch schon ehedem gedacht hatten; in dem zweiten stellten Sie ihn durch Einbildungskraft vor.

Ich ziehe hieraus bloß den Satz, daß nicht jedes Vorstellen einer Gedankenreihe ein Denken, daß folglich nicht bei jedem vorstellen einer Gedankenreihe die Denkkraft thätig sey, sondern daß dieses Vorstellen auch Wirkung der Einbildungskraft seyn könne Sie werden um ein paar Seiten weiter finden, daß dieser Satz wichtiger sey, als er scheinet.

In den so eben angegebenen Beispielen kam die Einbildungskraft als Erinnerungskraft vor, d. h. als

das

das Vermögen etwas vorzustellen, was wir ehedem entweder unmittelbar wahrgenommen haben, z. B. Anschauungen, Gefühle, oder was wir mittelbar erkannt, (gedacht) haben. So oft wir nämlich etwas, was wir ehedem wirklich vorstellten, durch Einbildungskraf wieder vorstellen, vergesellschaftet sich mit dieser Vorstellung das Bewußtseyn, daß wir ehedem diese Vorstellung selbst erzeugt haben, es sey nun durch Verstand, oder durch Denkkraft.

Allein die Einbildungskraft wirkt, wie Sie gesehen haben, nicht immer bloß als Erinnerung. Sie stellt nicht bloß das vor, was wir ehedem gesehen, gefühlt, gedacht haben, sondern sie setzt auch überhaupt Vorstellungen zusammen, deren Gegenstände nicht gegenwärtig sind, und vielleicht nie gegenwärtig waren; sie bildet Urtheile, welche die Denkkraft nie erzeugte, sie bildet scheinbare Gedanken und Gedankenreihen, welche keine Produkte der Denkkraft sind. Dies geschieht unter dreierlei Bedingungen.

1) Wenn die Einbildungskraft durchaus frei und sich selbst überlassen ist. Dies ist sie im Traume. Daher entstehen auch im Traume Bilder, Vorstellungen und Urtheile in uns, die wir wachend nie, so wie sie im Traume beisammen sind, beisammen gefunden haben. Wir sind im Traume oft an zwei Orten zu gleicher Zeit, indem der Ort, wo uns der Traum hinführt, die Lage und Gegend unsers Geburtsortes, und die Thürme einer andern Stadt haben kann. Alles ist im Traume vereinbar und möglich. Wir sagen da einem persischen Schach, was wir am vorigen Tage unserm Bedienten gesagt haben, wir sehen die Engel auf Jakobs Leiter.

Der Traum ist das eigentliche Land für die Einbildungskraft.

2) Die Einbildungskraft kann bei ihrer Thätigkeit aber auch durch äußere Umstände geleitet werden. Ich begreife hier alles unter dem Ausdruck: äußere Umstände, was nicht durch die Willkür dessen geschieht, dessen Einbildungskraft thätig ist. So wird die Einbildungskraft des Zuhörers durch den Erzählenden geleitet. Der Erzähler ist aber etwas außer dem Zuhörer. Wenn uns jemand von seinen Reisen und Begebenheiten erzählt, so zwingt er unsre Einbildungskraft, sich etwas abwesendes vorzustellen. Aber es hängt nicht von uns ab, was wir uns vorstellen wollen. So wie der Erzählende eine Stadt nennt, in welcher er war, eine Landschaft beschreibt, die er durchreiste, das Schiff, auf welchem er fuhr, so zwingt er uns, eine Stadt, d. h. ein Ding mit Häusern und Thürmen; eine Landschaft, d. h. Felder, Wiesen, Bäume, Flüsse, Berge, den Himmel; ein Schiff u. s. w. vorzustellen. Dies alles thut die Einbildungskraft, aber sie wird von dem Erzählenden geleitet.

So wie der Zuhörer in diesem Beispiele sich Bilder, d. h. anschauliche Vorstellungen von äußern Gegenständen schafft, so setzt er durch Einbildungskraft auch ganze Gedankenreihen zusammen, wenn er einem Lehrer zuhört oder die Gedanken eines Schriftstellers vernimmt. Was nämlich der Lehrer und der lehrende Schriftsteller vorträgt, das sind nicht einzelne Gedanken und Begriffe, sondern es sind Urtheile, es sind unter einander verbundene Vorstellungen, und die Verbindung ist die Hauptsache. Man giebt nicht eigentlich darauf Acht, was der Lehrer für einzelne Vorstellungen vorbringt, sondern

weit mehr auf die Verbindung, die er denselben giebt. Hierinn besteht das eigenthümliche. Es kömmt dem Zuhörer nicht darauf an, wovon der Lehrer spricht, sondern was er von der Sache sagt. Der Lehrer kann den Begriff: Seele, und den Begriff: sterblich, auf mehr als eine Art mit einander verbinden, und diese Verbindung wollen wir gern von ihm wissen, wenn wir ihn anhören. Ob er sagt: die Seele ist sterblich, oder: die Seele ist nicht sterblich, das ist die Hauptsache. Das Urtheil aber fällt der Lehrer; Er verbindet die beiden Vorstellungen, und nicht der Zuhörer. Dieser stellt sich daher die Verbindung (das Urtheil) nur durch Einbildungskraft vor. Der Zuhörer (oder Leser) denkt also nicht in dem Augenblick als er liest oder zuhört, d. h. er verbindet die Vorstellungen nicht durch seine Denkkraft, sondern er stellt sich eine durch einen andern vorgenommene Verbindung vor. Diese Verbindung ist aber eine abwesende, d. h. derjenige, der sie vorstellt, (der Zuhörer oder Leser) nimmt sie in dem Augenblick des Vorstellens nicht selbst vor. Folglich stellt dieser die Verbindung (das Urtheil, und wenn es mehrere sich auf einander beziehende Urtheile sind, die Gedankenreihe) nur durch Einbildungskraft vor.

Hier bin ich auf den Fall gekommen, in welchem eine Gedankenreihe vorgestellt wird, ohne daß sie durch Denkkraft erzeugt worden ist. Sie sehen daher, daß man auch Urtheile der Denkkraft vorstellen und wieder mittheilen kann, ohne selbst gedacht zu haben. Da ich aber weiterhin von der durch Einbildungskraft erworbenen Kenntniß überhaupt zu reden haben, so breche ich hier noch einmal von diesem Gegenstande ab, auf den ich kam, da ich Beispiele für die Thätigkeit der Einbildungskraft suchte, wenn diese durch außen geleitet wird. Denn

dieſes iſt auch hier der Fall. Der Zuhörer, der dem Lehrer Aufmerkſamkeit ſchenkt, iſt gezwungen bloß das vorzuſtellen, was der Lehrer ſelbſt vorgeſtellt wiſſen will. Indem dieſer ſeine Gedanken über die menſchliche Seele vorbringt, zwingt er den Zuhörer an die Seele — und macht ihn dadurch unmöglich — an etwas anderes zu denken. *) Indem der Lehrer das Urtheil ſpricht: die Seele iſt unſterblich, und dieſes Urtheil mit Gründen belegt, d. h. andere Urtheile vorbringt, und jenes aus dieſen folgert, zwingt er den Zuhörer, ſich das Urtheil: die Seele iſt unſterblich, gleichfalls vorzuſtellen, und macht ihm hiedurch unmöglich, ſich in dieſem Augenblicke vorzuſtellen: die Seele iſt ſterblich. Der Lehrer leitet die Einbildungskraft des Zuhörers.

Da ich jeden Zuſtand der Einbildungskraft einer äußeren Urſache zugeſchrieben habe, in welchem dieſelbe geleitet, aber nicht durch die Willkür des Vorſtellenden geleitet wird; ſo gehört auch der Zuſtand des Wahnſinns, der Geiſtesverirrung hieher. Denn auch in dieſem Zuſtande iſt die Einbildungskraft gezwungen, ob ſie gleich nicht durch die Willkür des Vorſtellenden (des Wahnſinnigen) geleitet wird, wie ich Ihnen zeigen zu können hoffe.

Ich nenne die Einbildungskraft im Zuſtande des Träumens frei, weil man die Regeln, nach welchen ſie in dieſem Zuſtande vorſtellt und verbindet, nicht angeben, die Gründe davon nicht aufſuchen kann. Mancher träumet, daß er ſeinen beſten Freund ermordet habe, wenn er auch im wachenden Zuſtande niemals dieſen Ge-

*) Denken heißt hier, ſich durch Einbildungskraft vorſtellen.

Gedanken gehabt, auch nicht an die Möglichkeit einer solchen That gedacht hat. Es ist genug, daß der Gedanke an seinen Freund in der Seele des Träumenden lebhaft und immer vorhanden ist, und daß etwa kurz vor dem Traume von einer Mordthat erzählt wurde, wenn die Einbildungskraft im Traume die angegebene Vorstellung zusammensetzen soll. Es ist aber keineswegs nothwendig, daß sie dieses thue. Es ist möglich, daß man nach allem was vorgieng und erzählt wurde, auch gar nicht träumet.

Dies ist anders im Zustande des Wahnsinnes. Jede Vorstellung, jede Aeußerung des Wahnsinnigen würde hinlänglich erklärt werden können, wenn wir den Seelenzustand des Wahnsinnigen wüßten. Denn die Aeußerungen desselben sind nicht anders, als sie außer dem Wahnsinne auch seyn würden, wenn sie nicht durch Ueberlegung zurückgehalten, oder gar anders gegeben würden. Ein Mensch, welchen ein Wahnsinniger während seiner Geistesverirrung haßt, wird von diesem im Zustande der Gesundheit nie geliebt. Der Unglückliche kann ihm aus Pflichtgefühl, aus Eigennutz, oder aus irgend einer andern Ursache so begegnen, als wenn er ihn liebte, aber wirklich liebt er ihn nicht. Ich mache hiemit solchen Personen keine Vorwürfe, denn Liebe ist nie Pflicht, ist nie Sache der Willkür. Man kann nichts dazu, wenn man einen andern nicht lieben kann. Im Gegentheil verdient ein Mensch desto mehr Achtung und Bewunderung, wenn er einem andern, den er nicht lieben kann, doch alle Dienste erweist, die mit dem Verhältniß verbunden sind, in welchem beide stehen, und wenn er jenen so behandelt, daß der Dritte nie inne wird, sein Betragen habe nicht die anscheinende Ergebenheit, sondern bloß das Pflichtgefühl zum Grund.

— Die Lieblingsneigungen, die Lieblingsvorstellungen, die Schoossünden, die Gedanken, die das mehreste Interesse haben, aber aus irgend einer Ursache im Zustande der Ueberlegung geheim gehalten, oder anders vorgetragen werden, gehen im Zustande der Geistesverirrung hervor, und zwar bloß wie sie sind. Der geheilte Wahnsinnige wird sich jede seiner Aeußerungen recht gut zu erklären wissen, seine Einbildungskraft nahm keinen andern Gang, als in dem gesunden Zustande, der Gang der Einbildungskraft wurde nur Andern offenbar. Sie wird in ihrem Gange bestimmt durch das, was in dem Wahnsinnigen vorhanden ist, durch die Neigungen, Wünsche und Begriffe desselben. Sie ist also nicht frei, wie sie es im Traume ist. Man kann den Gemüthszustand des Menschen nicht aus seinem Traume, man kann ihn aber aus den Aeußerungen im Wahnsinne schließen. Ein Ruchloser kann vom Paradiese, und ein Schuldloser von der Hölle träumen, man wird sich aber im Wahnsinne nie selbst ermorden wollen, wenn man im gesunden Zustande nicht mit diesem Gedanken umgegangen ist; man wird im Wahnsinne keinen Menschen lieben, welchen man vorher haßte, man wird keinen Satz im Wahnsinn für Wahrheit ausgeben, an dessen Richtigkeit man im gesunden Zustande zweifelte, ob man gleich den Umständen nachgebend, diesen Zweifel noch nicht mitgetheilt hatte. Die Einbildungskraft des Wahnsinnigen ist also wirklich nicht frei, so wie sie es im Traume ist. Und ob sie gleich nicht durch andere Menschen geleitet wird, wie es beim Anhören oder Lesen geschieht, so wird sie doch auch nicht durch die Willkür dessen, dem sie angehört geleitet, und die leitende Ursache kann daher eine äußere heißen.

3) Die Einbildungskraft kann bei ihrer Thätigkeit durch den Vorstellenden geleitet werden. Dies geschieht jederzeit, so oft die Einbildungskraft nach einer Absicht und durch Willkür in Bewegung gesetzt wird. Ein Dichter will eine poetische Erzählung geben. Seine Einbildungskraft soll darstellen. Schon hier ist eine besondere Absicht. Der Dichter will keine Ode, kein Lehrgedicht machen, sondern eine Erzählung. Vielleicht eine Rittergeschichte. Hiedurch wird die Einbildungskraft noch mehr beschränkt. Sie muß sich in die Ritterzeit versetzen, und aus dem, was von Rittergeschichten gesammlet ist, eine neue zusammen spinnen. Der Dichter will nur schöne Erzählungen machen, weil er sonst seines Namens unwerth ist. Die Einbildungskraft muß also nur schöne Bilder zusammensetzen. — Wieviel muß sie sich hier von der Willkür des Vorstellenden gefallen lassen?

Eben so ist es willkürliche und absichtliche Leitung der Einbildungskraft, wenn man dieselbe anstrengt neue Wahrheiten, Erklärung des Vorhandenen ꝛc. zu suchen. Dieses Geschäft ist nicht bloßes Denken, (bloßes Anwenden der Denkkraft), sondern es ist anfangs bloßes Anwenden der Einbildungskraft. Auf die Frage: wie mag das zugehen? stellen wir uns durch Einbildungskraft die möglichen Arten, wie wir uns etwas begreiflich machen könnten, vor. So lange dieses geschieht hat keine Erklärungsart vor der andern den Vorzug. Nun aber geht das eigentliche Denken, das Folgern an. Nun wird Ein Fall nach dem andern verworfen, denn immer folgt die Begebenheit aus dieser angenommenen Voraussetzung nicht. Endlich kömmt eine Voraussetzung, aus welcher das, was wir erklären wollen, wirklich, und vielleicht gar nothwendig, folgt. Jetzt ist

die Erklärungsart gedacht, nun ist sie ein Product der Denkkraft.

Es giebt also Vorstellungen, nicht nur von einzelnen Gegenständen, sondern auch Urtheile, und Gedankenreihen, welche derjenige, der sie hat, nicht durch Anwendung seines Anschauungsvermögens, nicht durch Anwendung seiner Denkkraft erhalten hat. Wer Ihnen durch bloße Beschreibung mit Worten eine Vorstellung von der Gestalt der Beutelratte geben will, der zwingt Sie, Ihre Einbildungskraft in Thätigkeit zu setzen, und Sie werden das Bild von einem Thiere erhalten. Wie genau dieses Bild dem Thiere gleichen mag, das braucht hier nicht untersucht zu werden. Wer Ihnen den Beweis irgend eines Metaphysikers, z. B. des Carteſius von dem Daseyn Gottes vorsagt, aus einander setzt, u. s. w. und dazu eine Stunde wählt, in welcher Sie zu metaphysischen Untersuchungen aufgelegt sind, der zwingt ihre Einbildungskraft, ein Raisonnement zusammen zu setzen, welches eben deswegen Ihnen nicht gegenwärtig ist, weil Sie es nicht selbst erzeugt, nicht selbst durch Denkkraft hervorgebracht haben.

Sie sind nun im Stande, sowohl jenes Bild von der Beutelratte, als diesen metaphysischen Beweis von dem Daseyn Gottes zu einer andern Zeit sich wieder vorzustellen. Dieses wieder vorstellen ist keine Erinnerung, weil sie das, was Sie wieder vorstellen nicht durch das Anschauungsvermögen oder durch Anwendung Ihrer Denkkraft erworben haben. Ich behaupte daher, daß Sie bei diesem Wiedervorstellen nicht die Erinnerung, sondern Ihr Gedächtniß anwenden. Denn Gedächtniß und Erinnerungsvermögen ist nicht einerlei. Dies zeigt die gemeinste Beobachtung. Es giebt Leute, welche

che das, was man ihnen erzählt, was man ihnen vorsagt, kurz — was sie nur mit der Einbildungskraft zusammensetzen, sehr bald vergessen; da sie im Gegentheil was ihnen begnet, was sie selbst unmittelbar empfunden, wahrgenommen, was sie gedacht haben, sehr treu, vollständig und lange merken. Wäre Erinnerung und Gedächtniß eins und dasselbe, so liese sich nicht erklären, woher bei einem und demselben Menschen gutes und schlechtes Gedächtniß zugleich komme. Gedächtniß und Erinnerungskraft sind daher verschieden. Man merkt durch diese was man selbst angeschaut, und gedacht hat (was durch Anwendung des Verstandes und der Vernunft in uns gekommen ist) und man merkt durch das Gedächtniß, was man durch Wirken der Einbildungskraft erhalten hat. Gesetzt daher, daß Gedächtniß und Erinnerung auch beide als Modificationen der Einbildungskraft angesehen werden, indem man mit beiden etwas abwesendes vorstellt, so ist doch das, was durch beide vorgestellt wird, sehr verschieden. Wer ein Raisonnement vergißt, welches er durch Anwendung seiner Denkkraft selbst erzeugt hat, (welches selbst gedacht ist), der hat die Schuld auf sein Erinnerungsvermögen zu schieben; wer ein Raisonnement, das er gelesen, oder angehört hat, vergißt, der hat sein Gedächtniß deswegen anzuklagen.

Aus dem bisher Gesagten können Sie nun mit allem Rechte die Folge ziehen, daß die Einbildungskraft auch Quelle von Kenntnissen ist, und unter den Erkenntnißkräften genannt zu werden verdienet. Ueber diese durch Einbildungskraft erhaltenen Kenntnisse werde ich jetzt noch einiges bemerken.

Ver-

Verstand und Vernunft, oder das Vermögen unmittelbarer und mittelbarer Erkenntniß können zum Unterschiede von der Einbildungskraft hervorbringende oder producirende Erkenntnißkräfte heißen. Sie führen deswegen ihren Namen, weil sie die letzten Quellen aller Erkenntnisse sind. Ein Reisender kann Ihnen durch eine glückliche Beschreibung allerdings eine Vorstellung von einem Thiere geben, welches Sie noch nicht gesehen haben. Ich will annehmen, daß Ihre Einbildungskraft eben so glücklich in Zusammensetzung des Bildes gewesen sey, als die Darstellungsgabe dieses Mannes ist, und daß Sie ein treues und vollständiges Bild von dem nie gesehenen Thiere erhalten haben. Wo hat dieser Reisende aber das Ihnen beschriebene Bild von dem Thiere her? hat er das Thier selbst gesehen, oder kennt er es auch nur durch Beschreibung? Ist das letztere so frage ich weiter, ob derjenige das Thier gesehen habe, der dasselbe dem Reisenden beschrieb. So kann man immer weiter fragen, und die erste von allen Beschreibung muß aus dem Munde eines Mannes kommen, der das Thier selbst gesehen hatte; der durch Anwendung seines Anschauungsvermögens eine Vorstellung von dem Thiere erhielt.

Der Philosoph, der Ihnen den Beweis des Cartesius von dem Daseyn Gottes vorträgt, hat diesen Beweis nicht selbst erfunden, hat ihn nicht durch Anwendung seiner Denkkraft erzeugt, sondern aus den Schriften des berühmten Franzosen genommen. Dieser hat den von ihm benannten Beweis selbst erfunden, und nur die Denkkraft dieses Mannes ist die eigentliche Quelle des Beweises. — So findet sich nun, wenn jede Erkenntniß bis zu ihrer letzten Quelle verfolgt wird, daß diese jederzeit die Denkkraft und das Anschauungsver-

vermögen sey. Die Einbildungskraft anderer Leute nimmt jene Erkenntniß an, und theilt sie andern mit. Sie wird von jedem Hörer oder Leser ebenfalls durch Einbildungskraft angenommen. So verrichtet denn dieses Vermögen in der Welt der Erkenntnisse die Dienste eines Wechsels. Er ist wie baares Geld, und ist doch kein baares Geld. Man sage den Beweis des Cartesius tausendmal nach, man durchdenke denselben, man überzeuge sich von seiner Richtigkeit, man bleibt immerdar der Schuldner dieses Philosophen, wenn man nicht, durch gänzliche Unwissenheit in der Philosophie und ihrer Geschichte, vor Mittheilung desselben bewahrt bleibt, und durch eigenes Nachdenken denselben findet; welches allerdings möglich ist, aber unter die unwahrscheinlichsten Begebenheiten gerechnet werden muß. Nur der Mann, dem dieses gelänge, würde diesen Beweis, den Hunderte durch Einbildungskraft angenommen haben, selbst produciren, denn er würde ihn der Anwendung seiner Denkkraft verdanken.

Von den Eigenthümlichkeiten der durch Einbildungskraft erlangten Kenntnisse habe ich schon ehedem *) die Unzuverläßigkeit derselben bemerkt. Diese findet bei mitgetheilten Beschreibungen anschaulicher Gegenstände nicht weniger Statt, als bei mitgetheilten Urtheilen und Gedankenreihen. Die Worte, welche der Erzählende oder der Lehrende zu brauchen gezwungen ist, sind niemals so genau bestimmt, daß es der Einbildungskraft des Hörenden unmöglich wäre ein Bild zusammenzusetzen, welches schlechterdings nur das enthielte, was es nach dem Willen des Erzählers enthalten soll. Wer mit

*) In dem fünften Briefe.

mir einen Wolf als ein dem Fuchse ähnliches Thier beschreibt, der bringt allerdings meine Einbildungskraft dahin, daß sie sich ein Bild erschafft, welches größtentheils aus den einzelnen Theilen eines Fuchses zusammengesetzt ist. Allein wie kann der Beschreibende verhindern, daß ich dies Bild nicht gerade aus den Stücken des Fuchses zusammensetze, die sich bei dem Wolfe gar nicht finden? Gesetzt aber, dies geschähe wirklich nicht, und die Vorstellung von einem Wolfe, die meine Einbildungskraft zusammengesetzt hat, gleiche der Vorstellung des Beschreibers und dem Originale, woher weiß ich denn das? Ich bin immer in Zweifel ob das Bild von einem Wolfe, das ich im Kopf habe, richtig sey, oder nicht.

Noch weit unzuverläßiger ist die Kenntniß von einer ganzen Gedankenreihe, welche man durch wörtliche Mittheilung erhält. Man ist alle Augenblicke in Gefahr, einen Satz anders zu verstehen, als ihn der Mittheiler versteht. Man folgert, und der Mittheilende gestehet diese Folgerung nicht zu. Ein deutliches Merkmal, daß man ihn nicht so verstanden hat, wie er verstanden werden sollte. Ein Blick auf die Philosophie unsrer Zeit kann diese Bemerkung in das helleste Licht setzen. Die Critik der Vernunft ist von jedem der berühmten und unberühmten Männer, die dieses Buch gelesen und studirt haben, nicht ganz auf einerlei Weise, und oft von zweien auf entgegengesetzte Weise verstanden und erkläret worden. Der Ursachen hievon können sehr viele seyn. Unter demselben ist aber dieses gewiß nicht die unbeträchtlichste, daß Kant so wenig als irgend ein anderer Schriftsteller im Stande ist, seine Leser zu zwingen, bei seinen Worten nur das zu denken (sich einbilden) was Er dabei gedacht hat, und gedacht wissen wollte.

Der

Der Unzuverläßigkeit und der daraus entstehenden Unbequemlichkeit im Gebrauche der durch Einbildungskraft erhaltenen Erkenntniße gegenüber steht die Bequemlichkeit und Leichtigkeit, mit welcher dieselben erlangt werden können. In der That ein großer Vorzug Hätten wir keine Einbildungskraft, so könnte kein Reisender uns von den Dingen erzählen, die er gesehen hat. Wir würden gedankenlos um ihn herum sitzen, wie unsere Hunde und Katzen. Ja er selbst würde nicht einmal das, was er gesehen hat, wieder vorstellen können, wenn er nicht Einbildungskraft (in diesem Falle Erinnerungsvermögen) hätte. Was ist aber leichter, als sich erzählen zu lassen? Kenntniße, welche an Ort und Stelle durch Verstand und Denkkraft zu erwerben, Jahre erfoderte, können durch Bücher oder mündliche Beschreibungen in wenigen Tagen das Eigenthum von Tausenden werden, wenn diese die Bücher lesen oder den mündlichen Vortrag anhören. Was wären die Menschen, wenn jeder weiter nichts wüßte, als was Er selbst erfahren und gedacht hat. Ich will jedem Einzelnen das Vermögen der Erinnerung beilegen, und, nur zur Probe, das Vermögen durch Beschreibung eines Andern Vorstellungen zu erhalten, den Menschen einmal in Gedanken wegnehmen. Welch sonderbares Schauspiel eröfnet sich meinem Gesichtskreis! Hier wandert Einer nach Ostindien, findet Gold und Edelgesteine und die schönsten und brauchbarsten Naturproducte. Er beobachtet auf der südlichen Hälfte der Erdkugel Dinge, die auf die astronomische und geographische Kenntniß der Europäer den entscheidensten Einfluß haben müßten, wenn sie ihnen bekannt werden könnten. — Das Meer verschlingt bei der Rükkehr des Reisenden seine ganze Sammlung seltner und nie gesehener Naturprodukte. Er kömmt zurück, entblößt von allem, aber bereichert

reichert an Kenntnissen, die sein Verstand und seine Denkkraft erworben hatten. Nun fängt er an zu erzählen und zu beschreiben. Kein Mensch weiß was er will. In keinem der Leute, die um ihn stehn setzt die Einbildungskraft eine Vorstellung aus dem zusammen, was er ihnen sagt. Seine Worte schallen in die Ohren seiner Zuhörer, aber sie wecken kein Bild in der Seele derselben. Es ist gerade so viel, als ob er zu Thieren spräche, denn Verstand und Vernunft, die sich bei den Zuhörern, vielleicht in hohem Grade gebildet, vorfinden, halfen diesen nicht, aus den Worten eines Andern sich eine Vorstellung, ein Bild zu erschaffen.

Mit so viel Recht man daher den durch Einbildungskraft gesammleten Kenntnißen, Zuverläßigkeit und Vollständigkeit abspricht, und sie in diesem Betracht den durch Verstand und Vernunft erworbenen Kenntnissen nachsetzt; so gegründet ist doch der Vorzug, welchen die ersteren vor den letztern deswegen haben, weil sie so leicht mitgetheilt werden können. Hiezu kommt noch, daß in tausend Fällen eine unvollständige Kenntniß eben so brauchbar ist, als eine vollständige; wodurch der Werth der letzteren zwar nicht an sich, aber doch der Marktpreiß derselben in der That herabgesetzt wird. — Ich lese in Büschings Geographie die Beschreibung einer großen Stadt in Deutschland. Siebentausend Häuser, ansehnliche Paläste, hundert Kirchen, in der Hauptkirche ein kostbarer, großer und prächtiger Altar, u. s. w. Es ist in hundert Rücksichten ganz einerlei ob ich mir z. B. die ansehnlichen Paläste, welche hier genannt sind, so vorstelle, wie sie wirklich aussehen, oder ob ich vielleicht ein sehr unähnliches Bild von denselben habe. Genug ich weiß, daß diese Stadt, anders aussehen muß, als ein Landstädtchen, ich weiß, daß ich

an

an dem angegebenen Orte eine große Stadt finden werde, wenn ich dahin reise, u. s. w. Diese Kenntniß reicht in allen Fällen hin, wo es nicht besonders darauf ankömmt, diese Stadt gesehen zu haben. Stände freilich eine Wette darauf, ob Prag oder Dresden mehr Paläste habe, ob diese in der letztern oder in der erstern Stadt größer wären, u. s. w. da könnte man nicht mit der durch Einbildungskraft erhaltenen Kenntniß ausreichen, da müßte man, um entscheiden und gewinnen zu können, beide Orte selbst gesehen haben.

Jedes bloß durch Einbildungskraft zusammengesetzte Urtheil, es sey nun, daß dieselbe durch einen Andern dazu bestimmt werde (daß man das Urtheil einem Andern nachsagt oder daß man dasselbe selbst zusammensetzt, ohne daß dies der Verstand oder die Denkkraft thue, heißt im psychologischen Sinne des Wortes, Vorurtheil. Ein Urtheil, welches man vor der Untersuchung, vor dem Anschauen oder Denken gefällt hat. Ich sage mit Vorbedacht, in dem psychologischen Sinn des Wortes, denn der Ausdruck: Vorurtheil hat im gemeinen Leben eine Nebenbedeutung, die er in den wissenschaftlichen Sprachgebrauch nicht hat. Ein Mann von Vorurtheilen heißt dort so viel, als ein Mensch der zu träg ist, um da selbst zu sehen, und selbst zu denken, wo beides möglich wäre, und unnachlaßlich geschehen sollte, und der demungeachtet seine Urtheile für erkannte Wahrheiten ausgiebt. Diesen verachtenden Blick wirft der Psychologe nur auf einige Menschen, nicht auf alle, und man würde an nichts weniger, als an Verachtung denken, wenn man z. B. von einem berühmten Geographen sagte, er habe viele Vorurtheile. Dies hieße nichts weiter, als sagen, ein großer Theil seiner Kenntniß sey nicht durch Anschauung der Gegenstände selbst erworben.

Legt man aber einem Geographen Vorurtheile bei, wie dies Wort im gemeinen Leben gilt, so ist dies ein herber Vorwurf, denn man giebt ihm Schuld, er behalte eine Vorstellung bei, deren Unrichtigkeit auch für ihn dargethan seyn würde, so wie sie es für Andere ist, wenn er nur die Bücher, in welchen seine Meinung widerlegt wurde, lesen, und die Gründe der Gegenbehauptung prüfen wollte. So würde man die Meinung, daß ein Seemann auf eine große Insel stoßen mußte, wenn er von dem Vorgebürge der guten Hoffnung gerade auf den Südpol zu steuerte, bei jedem Geographen, der sie vertheidigte, für ein Vorurtheil, im gemeinen Sinne des Wortes, erklären, weil das Gegentheil durch Cooks zweite Reise um die Erde ist dargethan worden. Im psychologischen Sinn ist aber das Urtheil: man trifft in der genannten Gegend kein Land an, für jeden ein Vorurtheil, der den englischen Seemann nicht auf jener Reise begleitete, oder nicht zu einer andern Zeit auf der Stelle herum fuhr, wo nach der Behauptung einiger französischer Geographen das große Land seyn sollte.

Das Gegenmittel gegen Vorurtheile, sie mögen dies nach der Erklärung des Psychologen, oder nach dem gemeinen Redegebrauch seyn, ist das sogenannte Selbstdenken und Selbstschauen. Zwei Benennungen, bei welchen der Beisatz: selbst, überflüßig und verführend ist. Es giebt kein Denken außer dem Selbstdenken, und kein Schauen, als das Selbstschauen. Man kann für einen Andern eben so wenig denken, als sehen. Man hielt die durch Andere mitgetheilten Kenntnisse irrig für solche, die durch unsere eigenen productiven Erkenntnißkräfte hervorgebracht worden sind, und nannte sie gleichfalls gedachte und angeschaute Erkenntnisse, welches

ches sie doch in der Seele desjenigen, der dieselben von Andern erhalten hat, nicht sind. Auffodern zu Ablegen der Vorurtheile heißt also nichts anders, als auffodern zu denken, und wahrzunehmen. — Da die Materie von Vorurtheilen gegenwärtig auch temporäre Wichtigkeit hat, indem man überall darauf ausgeht aufzuklären d. h. zu bewirken, daß iedermann selbst denke und wahrnehme, und hier der Ort ist, wo man im kurzen viel darüber sagen kann; so kann ich die Gelegenheit nicht vorbeilassen, Ihnen einige Bemerkungen deshalb mit zu theilen.

Es giebt Vorurtheile, (in dem psychologischen Sinne des Wortes) welche keinem Menschen verziehen werden können, und andere, die man nur einigen nicht verzeiht. Unter die erstern gehören die Urtheile, welche das Verhältniß des Menschen zur Gottheit, und das rechtliche, und das moralische Verhältniß der Menschen unter einander betreffen. Ueber diese Angelegenheiten soll und darf man dem Urtheil eines Andern nicht unbedingt folgen, sondern man soll selbst urtheilen. Diese Foderung geschieht an alle Menschen. Es soll daher kein Mensch nach religiösen, rechtlichen (politischen) und moralischen Vorurtheilen handeln. Er soll hierüber selbst urtheilen. Sagt ihm ein Anderer, und stehe dieser sogar auf der Kanzel, man sey den Ketzern keine Treue im Versprechen schuldig, so soll kein Mensch, der das hört, nach diesem Ausspruch handeln, bevor er ihn nicht vorher geprüft, bevor er nicht untersucht hat, ob derselbe mit dem, was sein eigenes Gewissen über das Verhältniß der Menschen zu einander sagt, übereinstimme. Jeder soll die Maxime zu seiner Handlung, wenn diese auf andere Menschen Einfluß hat, gedacht (selbstgedacht) haben. — Verkündigt ein Mann, die Gottheit

wolle mit Menschenopfern versöhnt seyn, so soll man dieses nicht eher für wahr halten, und darnach handeln, als man sein eigenes Urtheil über diesen vorgeblichen Willen der Gottheit eingeholt, als man es gedacht hat. Die Natur hat schon dafür gesorgt, daß die Denkkraft in solchen Angelegenheiten sicher gehe. Denn der Obersatz eines Schlusses, der über die Rechtmäßigkeit einer Handlung gemacht wird, liegt als unmittelbare Wahrheit in dem Bewußtseyn eines jeden Menschen. Wenn irgend einer hierüber irret, so ist die Ursache nicht darinn, daß Verstand und Denkkraft nicht geübt genug ist, sondern darinn, daß man dieselbe betäubt hat. Ein Glaubensrichter in Spanien, der einen Ketzer zum Scheiterhaufen führen kann, ob dieser gleich sonst ein rechtschaffener Mann war, und außer seinem abweichenden Glauben, selbst in den Augen des Inquisitors nichts strafwürdiges an sich hatte, mußte wenn er wirklich von der Rechtmäßigkeit eines solchen Opfers überzeugt war, alles angewendet haben, die Stimme seines Gewissens zum Schweigen zu bringen; denn dieses würde bald alle Sophistereien zurückgewiesen haben, wenn es nicht durch einen langen Umgang mit Vorurtheilen endlich ganz unthätig geworden wäre.

Ueber diese Gegenstände brauchte daher selbst der gemeine Mann nicht aufgeklärt zu werden; man dürfte ihm nur in der Jugend und späterhin keine Vorurtheile beibringen. Denn die Kenntniß, die man braucht, um über religiöse, moralische und rechtliche Angelegenheiten richtig zu denken, sind ein Geschenk der Natur. Und eben hieraus entspringt die allgemeine und unnachlaßliche Pflicht, über dieselben selbst zu denken; um eben dieser Ursache willen wird keinem Menschen ein Vorurtheil in diesen Angelegenheiten verziehen.

Vor-

Vorurtheile die man nur einigen nicht verzeiht, betreffen nicht die allgemeinen Angelegenheiten aller Menschen, sondern entweder bloß wissenschaftliche Gegenstände, oder, wenn sie auch auf das Handeln und auf das thätige Leben der Menschen Einfluß haben, so ist dieser nur auf die Bequemlichkeit des Lebens gerichtet. So verzeiht man es dem gemeinen Mann, wenn er glaubt der Donner erschlage die Leute, der Regenbogen sey ein körperliches Ding, der Mehlthau werde von Insecten hervorgebracht, welche zu Zeiten herab regnen. Man würde aber einem gebildeten Manne, und noch weniger einem Naturkündiger diese Vorurtheile nicht verzeihen. — Soll indessen der gemeine Mann über diese aufgeklärt werden, so erfodert dieses wirklichen Unterricht, denn die Kenntnisse, welche vorausgesetzt werden um das Gegentheil des Vorurtheils folgern zu können, sind kein Geschenk der Natur, sondern werden durch Erfahrung erworben, und sind der Preiß der Beobachtung und Achtsamkeit. Die Nothwendigkeit, und die Pflicht, diese Vorurtheile zu entfernen steht in gar keinem Verhältnisse mit jener, religiöse Vorurtheile zu vertilgen.

Ich hoffe, mein Freund, durch diese Aeußerung Ihnen bewiesen zu haben, daß ich weit entfernt bin ein Vorurtheil zu schonen, sondern daß ich sogar die Vorurtheile, in dem psychologischen Sinn des Wortes, in selbsterworbene Erkenntniß verwandelt wissen will. Sie werden mich daher für keinen Freund der Dunkelheit erklären, wenn ich nun das Geschäft des Aufklärens, für eines der schwersten ausgebe, dem ein Mann von Kopf und Gewissen sich unterziehen kann, und wenn ich verlange, man soll dasselbe mit aller möglichen Kaltblütigkeit, Langsamkeit und Ueberlegung betreiben. Gegen diese Foderung sündigen besonders junge, gutgesinnte,

aber hitzige und nicht genug überlegende Männer. Ich mache Sie bloß darauf aufmerksam, mein Freund, daß das vermeintliche Aufklären gemeiniglich nichts weiter ist, als ein Tausch mit Vorurtheilen, in dem psychologischen Sinne dieses Wortes. Selten bemüht man sich, die Denkkraft des gemeinen Mannes so weit zu bringen, daß sie selbst ein Urtheil fälle, welches dem Vorurtheile entgegen ist, sondern das Urtheil, von welchem jenes verdrängt werden soll, wird von dem gemeinen Mann ebenfalls nur mit Einbildungskraft angenommen, und ist also ebenfalls nichts anders als ein Vorurtheil. Leuten, die denken können, mein Freund, wird diese Bemerkung wichtig seyn, und den Weg zur wirklichen Aufklärung ihrer Nebenmenschen zeigen, welche oft unmöglich, und alsdann auch nicht Pflicht ist.

Wird aber die Aufklärung durch andere Mittel versucht, als durch Uebung der Denkkraft, und bringt man es dahin, daß ein Mensch ein Urtheil fahren lasse, um eines Urtheils willen, welches er nicht selbst gefolgert hat, so bewirkt man hiemit in diesem, nichts so sicher, als einen Seelenzustand der ihn in Zweifel und Unglauben stürzt. Es ist sehr schlimm, wenn jemand die Rechte seines Nächsten nur deswegen nicht verletzt, weil diese Verletzung ihm ewige Verdammniß zu ziehen könnte. Ein solcher Mensch hat ein Vorurtheil. Man hüte sich aber, dasselbe ihm eher zu nehmen, als seine Denkkraft geübt genug ist, die Heiligkeit der Rechte selbst aus einem richtigern Grundsatze zu folgern. Kann man das Denkvermögen dieses Menschen nicht schärfen, so lasse man seiner Einbildungkraft dies Vorurtheil. Denn, was man ihm auch besseres sage, das nimmt er nur mit Einbildungskraft an, und wer weiß, ob er sich so gut in das neue Vorurtheil zu finden wüßte, als in das Alte, ob nicht Zweifel und Unglauben

ben gegen die ganze Sittlichkeit Platz nehmen könnte, wenn die schwache Stütze, welche sie in diesem Menschen hatte, hinweggenommen würde. Das sapere aude ist ein Zuruf, der an jeden einzelnen ergeht, der jeden aber nur auffodert sich selbst aufzuklären. Vielleicht daß dann die allgemeine Aufklärung besser gediehe, wenn jeder anfienge mehr für seine eigene Aufklärung und weniger für die Erleuchtung Anderer Sorge zu thun.

Achter Brief.

Die Gemüthskräfte, welche Sie bisher kennen gelernt haben, mein lieber Freund, gehören insgesammt zu dem Erkenntnißvermögen des Menschen. Denn sie dienen Vorstellungen von den Dingen zu erwerben, und Vorstellung von einem Dinge heißt Erkenntniß. Jene Kräfte sind als Zweige Eines Stammes, welcher Erkenntnißvermögen heißt, zu betrachten. Anschauungsvermögen, oder das Vermögen der unmittelbaren Erkenntniß, und Denkkraft oder das Vermögen der mittelbaren Erkenntniß, sind die producirenden Erkenntnißkräfte. Denn was von Kenntnissen unter Menschen vorhanden ist, das ist durch diese beiden Kräfte hervorgebracht worden. Einbildungskraft ist das leitende oder fortpflanzende Vermögen. Was Einer gesehen, was Einer gedacht hat, das kann er Tausenden mittheilen, wenn er es ihrer Einbildungskraft anvertrauet.

Die Betrachtung über die menschliche Natur, in welcher ich jetzt, auf Ihr ausdrückliches Verlangen fortfahre,

fahre, geht nun zu einem andern Gemüthsvermögen über, zu dem Gefühlvermögen. Ich werde meiner Gewohnheit zu folge, Ihnen die auszeichnenden Merkmale der Producte dieses Vermögens bekannt machen, weil dieses die einzige Art ist, wie man die Vermögen des Gemüthes selbst kennen lernt. Man schließt von der Wirkung auf die wirkende Ursache, von dem Werke auf den Meister.

Unter dem Ausdrucke: Gefühl, verstehe ich die Veränderung des Gemüths, welche dem Zustande der Gleichgültigkeit entgegengesetzt ist, und entweder Lust oder Unlust heißt. Ich erwache vom Schlafe. Ich sehe die Farben der Morgenröthe in die Fenster dringen. Dieser Anblick gefällt mir; er macht mir Lust. Es geht in meinem Gemüthe eine Veränderung vor, die ich vorher nicht wahrnahm. Diese Veränderung ist aber nicht Erkenntniß, sondern ist Gefühl. Das Angenehme, was mit dem Anblick der Morgenröthe verbunden ist, ist etwas anders als das Anschauen der Morgenröthe, als die Vorstellung derselben, es ist mit dieser Vorstellung vorhanden, es ist aber nicht diese Vorstellung selbst. Daher kann das Gefühl des Angenehmen auch von der Vorstellung getrennt seyn. Zu einer andern Zeit, wenn der Verlust eines Geliebten mich niedergeschlagen macht, kann ich die Morgenröthe erblicken, und werde keinen angenehmen Eindruck in mir wahrnehmen; denn das Gefühl des Schmerzes hat meine Seele erfüllt. Indessen sehe ich die Morgenröthe; ich habe also eine Vorstellung von derselben.

Jedes Gefühl ist entweder Lust oder Unlust. Jeder Gegenstand, der vorgestellt wird, läßt uns daher entweder gleichgültig, d. h. wir bemerken nicht, daß mit der

Vorstellung deſſelben Luſt oder Unluſt verbunden ſey, oder er bringt in uns das Gefühl der Luſt, oder das Gefühl der Unluſt hervor. Dieſes Gefühl der Luſt oder Unluſt erhält verſchiedene Namen, je nachdem die Gegenſtände verſchieden ſind, welche das Gefühl erregen. Es giebt angenehme und unangenehme, gute und böſe, ſchöne und häßliche Dinge. Das Angenehme, das Gute und das Schöne gefällt. das Unangenehme, das Böſe und das Häßliche mißfällt. Jedes dieſer Dinge gefällt und mißfällt aber auf eine beſondere Art, wie ich Ihnen in der jetzt folgenden Erörterung zu zeigen hoffe.

I. Von dem Angenehmen und Unangenehmen.

Ein Gegenſtand heißt angenehm, wenn er, indem er unmittelbar vorgeſtellt wird, den Sinnen, den körperlichen Sinnwerkzeugen gefällt. Unangenehm heißt derſelbe, wenn der Eindruck, welcher von dem Gegenſtande bei deſſen unmittelbarer Vorſtellung auf die Sinne gemacht wird, mißfällt. Das Wohlgefallen, welches wir bei dem Anblicke einer grünen Wieſe, bei dem Klange einer Harmonie, bei dem Geruche einer Roſe, bei dem Geſchmacke einer wohlzubereiteten Speiſe, bei dem ſanften Kitzel empfinden, gehört alſo unter die angenehmen Gefühle. Man kann von dieſen Gegenſtänden oder Empfindungen nicht ſagen, daß ſie gut, oder daß ſie ſchön ſind, wenn man die Sprache richtig brauchen will, ſondern man muß ſagen, daß ſie angenehm ſind. Das Unangenehme mißfällt nun den Sinnen in der Empfindung, d. h. in der unmittelbaren Vorſtellung. Die Farbe einer Kröte, ein Mißgriff auf dem Klaviere, der Geruch eines faulenden Thieres, der Geſchmack des Glauberſalzes, ein Siegellack-Tropfen, der auf die Hand fällt —

fällt — alles dies ist das gerade Gegentheil des Angenehmen, und heißt unangenehm. Dieses unangenehme mißfällt allerdings, es ist aber doch weder häßlich noch böse, sondern bloß unangenehm.

Das allgemeinste Merkmal angenehmer Dinge ist also, daß sie dem Körper wohlthun, die Dinge selbst mögen nun körperliche Gegenstände seyn oder nicht. Denn es wird sich finden, daß auch unkörperliche Dinge, z. B. Gedanken, Einfälle, angenehm sind, daß sie mithin die Organe des Körpers afficiren. Indem ich gegenwärtig Ihre Beobachtung, auf Dinge, welche das Gefühl des Angenehmen erwecken, zu richten wünsche, bemerke ich zugleich, daß ich von dem Unangenehmen keine Beispiele aufzustellen brauche, weil alles dasjenige unangenehm ist, was dem Angenehmen gerade entgegen steht. Nur das, bitte ich Sie, immer vor Augen zu haben, daß das Angenehme nicht die ganze Sphäre der Dinge erschöpft, welche dem Menschen gefallen, und ihm also das Gefühl von Lust gewähren; es giebt, wie Sie weiterhin finden werden, Dinge welche zwar gefallen, und freilich eben deswegen nicht unangenehm sind, aber doch auch nicht angenehm heißen dürfen, weil sie nicht durch ihre Würkung auf die Sinne gefallen. Nur das ist angenehm, was den Sinnen, besonders aber dem Körper wohlthut.

Angenehm sind daher

1) Die Gegenstände welche die Seh- und Gehörnerven weder zu stark noch zu schwach afficiren. Die Gegenstände, die vor das Auge kommen afficiren unsere Sehnerven durch die Lichtstrahlen, welche sie auf dieselben werfen. Sind dieser Lichtstrahlen zu viele, oder ist der Anstoß, der an die Nerven ge-

geschieht, unerachtet er nur durch wenige Lichtstrahlen bewirkt wird, sehr stark so thut der Anblick, wie wir sagen, den Augen weh, der Gegenstand blendet, der Eindruck ist unangenehm. Sendet aber der Gegenstand zu wenig Lichtstrahlen in unser Auge, werden die Sehenerven zu schwach afficirt, so entsteht entweder gar kein Gefühl in uns, oder es entsteht ein unangenehmes, weil wir uns anstrengen müssen, etwas zu sehen, was wir nicht deutlich genug sehen können, und doch deutlich sehen wollen. Werden die beiden äußersten Punkte vermieden, erhält unser Auge das rechte Licht, so ist der Eindruck angenehm.

Die nämliche Bewandtniß hat es mit den Empfindungen, die wir dem Gehöre verdanken. Die Gehörnerven müssen weder zu stark noch zu schwach afficirt werden, wenn die Empfindung angenehm seyn soll. Und so oft das gehörige Maas von Stärke oder Schwäche vorkömmt, so oft erhalten wir einen angenehmen Eindruck.

2) Was unsre Geschmacks- Geruch- und Gefühlnerven weder zu stark noch zu schwach afficirt ist angenehm. Die Anwendung ist leicht zu machen, und die Beispiele nicht schwer zu finden.

3) Was einen Trieb des Körpers befriediget ist angenehm. Speise, Getränke, Schlaf, u. d. gl. sind daher sehr willkommene Dinge, und gehören in die Klasse der angenehmen Gegenstände.

Alle die genannten Dinge wirken nun unmittelbar auf den Körper, wirken nach mechanischen und chemischen

schen Gesetzen auf denselben, diese Wirkung kann beobachtet und sogar berechnet werden. Diese Dinge wirken also ganz körperlich. Die Anatomen und Physiologen können vollkommen genau angeben, wie die Speise im Magen, wie der Zucker auf der Zunge, wie ein Tropfen Lavendelöl in der Nase wirkt, welche Nerven berührt werden, und nach welchen Gesetzen diese Dinge die Nerven berühren. Allein diese körperlichen Dinge sind nicht die einzigen angenehmen Gegenstände. Es giebt auch unkörperliche Dinge, es giebt Vorstellungen, welche angenehm sind, d. h welche eine wohlgefällige Wirkung im Körper hervorbringen. Es gehören vor allen hieher die Vorstellungen, welche das Lachen erregen. Keine Art von Vorstellungen ist dem Körper in so hohem Grade angenehm, und — im Allgemeinen genommen — so zuträglich als diese. Es wird in diesen Vorstellungen ein Widerstreit vorgestellt. Die Forscher der menschlichen Natur sind aber noch nicht darüber einig, was dies eigentlich für ein Widerstreit sey. Nach Kant liegt dieser Widerstreit in dem, was wir bei einer gewissen Veranlassung erwarteten, und in dem, was erfolgte. Wir erwarteten viel, und es erfolgte nichts. Ein junger Mensch, der ein ausserordentlicher Liebhaber vom Tanze seyn will, und so eben die Proben des seltenen Grades seiner Leidenschaft anführt, erregt die Erwartung der Zuhörer. „Ja, fährt er fort, vorm Jahr am letzten Faschingsabend, ergriff mich die Tanzwuth so sehr, daß ich mir, ohne es zu merken, alle Zehen von den Füßen weg tanzte.“ Die Gesellschaft muß lachen; sie erwartete etwas und erfuhr gar nichts. Man kann gar nicht denken daß ein Mensch die Zehen wegschliffe, ohne es zu fühlen. Nicht einmal die Einbildungskraft kann aus dem was der Erzählende sagt, eine Vorstellung

lung zusammensetzen. Die Erwartung zerplatzte, könnte man sagen.

An dem Angenehmen bemerke ich folgende Eigenschaften:

1) Ein Gegenstand, welcher einigen Menschen angenehm ist, kann Andern nicht angenehm, vielleicht sogar unangenehm seyn. Eine Bemerkung, welche sich tausendmal aufdringt. So lieben einige die Scharlachfarbe, die Andern schreiend ist, und noch Andere gar beleidiget. Das Violette gefällt dem Einen, als eine bescheidene Farbe; ein Anderer hält sie für die düstere Farbe der Schwermuth, und möchte sich nicht violet tragen. Dieser zieht den Ton der Blasinstrumente, jener den Ton der Saiteninstrumente, ein dritter den Ton der menschlichen Stimme vor. Bei den Gegenständen der niedern Sinne, des Geruchs, Geschmacks und Gefühls, ist die Disharmonie in den Urtheilen noch gewöhnlicher. Mancher ißt starkgesalzene Speisen gerne, ein Anderer fodert schwachgesalzenes. Dieser liebt den Geruch der weisen Lilie, ein Anderer findet ihn betäubend und angreifend.

Es ist daher in Gesellschaften zur Regel gemacht, daß man über diese Art von Urtheilen nicht streiten, und jedem seinen eigenen Geschmack lassen müsse. Eine Regel die in der sinnlichen Natur des Menschen gegründet ist. Denn die Verschiedenheit des Urtheils hängt von den Modificationen der Organisation ab, welche bei verschiedenen Menschen verschieden seyn kann, ohne daß diese Verschiedenheit einen Unterschied gründe, welcher in Rücksicht auf das wesentliche des Menschen von

Be-

Belang wäre. Bei angenehmen Dingen findet daher die Regel: jeder hat seinen eigenen Geschmack, ihre Anwendung. Aber eben darum hat der Ausdruck: Dies ist angenehm, dies ist unangenehm, jederzeit den Sinn, daß dies Urtheil nur für denjenigen gültig ist, der es fället. Man sagt damit eigentlich: Dies ist mir angenehm, dies ist mir unangenehm; man drückt nur seine eigene Empfindung aus. Und so wahrscheinlich es auch im Verlaufe der Zeit geworden ist, daß einige Dinge wohl allen Menschen angenehm seyn mögen, daß z. B. die grüne Farbe wohl jedem Menschen besser gefalle, als die graue; so ist dies doch eine Wahrnehmung, die, trotz ihrer Allgemeinheit, noch Ausnahmen verstattet, und nicht zu dem unbedingten Urtheile: jeder Mensch müsse schlechterdings, und schon deswegen, weil er Mensch ist, die grüne Farbe lieber haben, als die graue, berechtiget. In der Sprache der Schule sagt man daher, das Urtheil über das Angenehme ist nur subjectiv gültig, hat nur subjective Gültigkeit; welches eben nichts anders heißt, als, daß man keinem Menschen zumuthen könne, etwas für angenehm, und in dem nämlichen Grade, für angenehm zu halten, als wir es so finden.

2) Wenn ein Gegenstand durch seine Gegenwart uns zu dem Urtheile bringt, daß er angenehm sey, so gesellschaftet sich jederzeit zu diesem Urtheile das Verlangen, den Gegenstand zu besitzen, oder hervorzubringen. — Wir haben Hunger. Hier steht eine Speise. Wir genießen davon. Sie schmeckt uns. Mit diesem Urtheil ist das Verlangen diese Speise aufzuzehren, so gleich verbunden. — Dies ist jedesmal der Fall, wenn wir das Urtheil über die Annehmlichkeit eines Gegenstandes wirklich fällen, welches freilich nur dann geschieht, wenn

der Gegenstand wirklich vor uns da steht, und wenn in dem Augenblicke, als er vorgestellt wird, auch ein Bedürfniß in dem Menschen vorhanden ist, welches der Gegenstand befriedigen kann. Denn, treffen nicht diese beiden Bedingungen zusammen, so fällen wir das Urtheil, daß der Gegenstand angenehm sey, nicht wirklich, sondern wir stellen dasselbe nur durch Einbildungskraft, und meistentheils in der Erinnerung vor. So kann ein Mensch, der sich einen Fisch, z. B. den Lachs zum Eckel gegessen hat, doch in der Erinnerung das Vergnügen vorstellen, welches er ehedem bei den Genusse dieses Fisches empfand. Er urtheilt also freilich: der Lachs ist angenehm, allein er urtheilt nur in der Erinnerung. Der Eckel, welchen sein Magen äussert, indem dieser Fisch vor ihm da steht, und ihm in die Nase riecht — dieser ist eigentlich das wirkliche Urtheil, welches dieser Mensch jetzt über die Annehmlichkeit des Lachses fällt, und dieses Urtheil heißt: der Lachs ist unangenehm.

Sollte Ihnen daher, bei Ihren ferneren Beobachtungen über diesen Gegenstand, der Zweifel aufstoßen, ob das Urtheil über die Annehmlichkeit eines Dinges jederzeit mit dem Verlangen den Gegenstand zu besitzen begleitet sey, und sollte dieser Zweifel in scheinbaren Beispielen vom Gegegentheil seine Rechtfertigung suchen, so werden Sie wohlthun, darauf zu achten, ob das Urtheil, welches als Beyspiel dient, unmittelbar gefällt, oder ob es nur durch Einbildungskraft hervorgebracht wird. In dem letztern Falle ist freilich das Verlangen den Gegenstand zu haben, nicht mit dem Urtheile, daß er angenehm sey begleitet, allein das Urtheil wird auch nicht wirklich gefället, sondern nur vorgestellt. Sobald

wir

wir aber wirklich urtheilen, dieser Gegenstand sey angenehm, sobald regt sich auch die Begierde, denselben mit uns zu vereinigen; und sobald wir wirklich urtheilen, ein Gegenstand sey unangenehm, sobald bestrebt sich auch unser Innerstes, denselben von uns zu entfernen; sobald verabscheuen wir den Gegenstand, wie die Psychologen sagen.

Sie werden hieraus sehen, mit welchem Rechte die Philosophen behaupten, das Urtheil über das Angenehme sey interessirt sey mit Interesse verbunden. Denn diese Behauptung sagt nichts anders, als daß mit dem Urtheile über das Angenehme, das Bestreben, den angenehmen Gegenstand zu besitzen, oder wo dies möglich seyn sollte — ihn hervorzubringen verbunden sey. Es ist kein Tadel, welchen man hiemit diesen Urtheilen macht, sondern es ist nur die Bemerkung einer Eigenthümlichkeit derselben; denn das Wort: Interesse hat in dem wissenschaftlichen Gebrauche die Nebenbedeutung von niedriger Habsucht nicht, welche ihm in dem gemeinen Sprachgebrauch zukömmt. Interesse heißt in der Sprache der Philosophen nicht mehr und nicht weniger, als das Bestreben nach der Wirklichkeit eines Dinges. Dieses Interesse hat uns die Natur eingegeben, und was von der Natur kömmt ist Tadelfrei.

II. Von dem Guten und Bösen und von dem Nützlichen und Schädlichen.

Eine zweite Art von Lust entsteht aus der Wahrnehmung der Güte und des Nutzens einer Handlung oder Sache. Da der Begriff von Güte, so wie ich denselben brauche, nur auf Handlungen des Menschen, und

auf weiter nichts, besonders aber auf keine tode Sache geht, so will ich zuerst von dem Wohlgefallen an der Güte einer Handlung sprechen.

Eine menschliche Handlung heißt gut, wenn sie den Aussprüchen des Gewissens gemäs ist. Unter Gewissen verstehe ich das Vermögen in uns, welches die Handlungen nach ihrem Verhältnisse zu dem moralischen Gesetze beurtheilt. Eine Handlung, die diesem gemäs ist, gefällt, eine Handlung, die ihm zu wider ist, mißfällt. Ein Mann, der, seine Pflichten vor Augen habend, weder rechts noch links ausbeugt, und den sicheren Pfad, den sein Gewissen ihn führt, wandelt, ist der Gegenstand eines solchen Wohlgefallens, daß die Sprache ihre edelsten Ausdrücke hergeben muß, um dasselbe zu benennen. Wir empfinden Achtung, Ehrfurcht, Ehrerbietung gegen einen solchen Mann. Und so sehr wir auch durch diese Gefühle niedergedrückt seyn mögen, so sicher heben wir uns mit Zutrauen doch an einem redlichen Manne empor, und fühlen uns wohl in seiner Redlichkeit. Dieses Gefühl ist daher wohlgefallend, wohlthätig Es heißt im gemeinen Sprachgebrauch zwar auch angenehm, allein in der Wissenschaft darf dieser Name ihm nicht gegeben werden. Denn das Gefühl von Achtung und Ehrfurcht ist wesentlich verschieden von dem Gefühle des Angenehmen, wie Sie weiterhin finden werden.

Gleich stark und bedeutend sind die Ausdrücke, welche dem Gefühl gegeben werden, welches durch das Böse durch das moralisch häßliche in uns entsteht. Ein böser Mensch, ein schlechter Mensch empört uns, sagen wir, gegen sich, er ist der Gegenstand der tiefsten Verachtung. Das Laster verdient gebrandmarkt zu werden. Ausdrücke, welche die lebendigsten Empfindungen andeuten.

Daß

Daß wir also am Guten, d. h. an pflichtmäßigen Handlungen Wohlgefallen, und an dem Gegentheile Mißfallen haben, das ist um so gewisser, da dieses Wohlgefallen und Mißfallen von vorzüglicher Stärke ist. Daß aber dieses Wohlgefallen und Mißfallen von anderer Art sey, als das Wohlgefallen an dem Angenehmen, und das Mißfallen an dem Unangenehmen, das hoffe ich Ihnen beweisen zu können. Nur muß ich mich vorher noch über die Ausdrücke von Nutzen und Schaden, und über die Gefühle, welche von beiden erregt werden, erklären.

Nützlich heißt, was zu einer vorgestellten Absicht dienlich; schädlich, was einer solchen hinderlich ist. Man muß daher, um über der Nützlichkeit, oder Brauchbarkeit eines Dinges urtheilen zu können, vorher eine Vorstellung von der Absicht haben, welche mit demselben erreicht werden soll. Wer über ein anatomisches Werkzeug urtheilen will, muß wissen, wozu der Anatome dasselbe brauchen will. Ist das Werkzeug hiezu brauchbar, so ist es nützlich. Ich leugne nicht, daß man ein Instrument in diesem Falle gewöhnlich gut nennt, daß man z. B. sagt, dies Messer ist gut. Ich möchte auch nicht versuchen den Sprachgebrauch, der in Ansehung dieses Ausdruckes schon sehr mächtig geworden ist, geradezu die Fehde anzukündigen; allein ich muß bemerken, daß der Ausdruck gut, wenn er von etwas andern, als von menschlichen Handlungen gebraucht wird, jedesmal mit dem Ausdrucke nützlich, d h. irgend, wozu gut gleichbedeutend seyn. Ein gutes Messer, ein gutes Schwerd, ist brauchbarer, als ein anderes, und heißt um deswillen gut. — Würde aber das Wort: gut den menschlichen Handlungen ebenfalls um ihrer Nützlichkeit willen beigelegt, so würde dies eine Verwirrung

in den Begriffen anstellen, die eben so groß als schädlich wäre. Die Handlung eines Menschen heißt nie um deswillen gut, weil sie nützlich ist, weil sie etwas einbringt, sondern sie ist gut, weil sie recht ist. Ein Mann der einen falschen Eid zu schwören ausschlägt, handelt gut, wenn er auch Vermögen und Leben darüber verlieren sollte. Sein Entschluß nicht falsch zu schwören ist unter diesen Umständen gewiß nicht nützlich und einträglich, er ist aber gut, er ist moralisch richtig.

Wir haben nun zwar am Nützlichen ein Wohlgefallen, und am Schädlichen ein Mißfallen; beides aber ist viel schwächer, als das Wohlgefallen und Mißfallen am Guten und Bösen. Wir ärgern uns zuweilen, wenn die Uhr nicht richtig geht, weil wir sie dann nicht brauchen können; wir ärgern uns über die Ungeschicklichkeit eines Bedienten; wir sind froh, wenn wir Leute um uns haben, welche sich zu helfen wissen, wenn unsre Werkzeuge und Maschinen ihre Dienste verrichten: allein wie schwach ist diese Freude und jener Verdruß gegen den Unmuth, welchen uns Ungerechtigkeit verursacht, und gegen die Freude, welche Rechtschaffenheit gewährt? Da indessen das Wohlgefallen am Guten mit dem Wohlgefallen am Nützlichen, und das Mißfallen am Bösen mit dem Mißfallen am Schädlichen so viel Aehnlichkeit hat, daß man beides in mancher Rücksicht als ganz gleich betrachten kann, so nehme ich beides auch hier zusammen.

Ich bemerke nun, wenn ich das Wohlgefallen am Guten und Nützlichen, mit dem Wohlgefallen an dem Angenehmen vergleiche.

1) Daß jenes nicht so wie das Angenehme bei der unmittelbaren Vorstellung den Sinnen, sondern erst dann gefällt, wenn man es vergleichet. — Ein unscheinbares und ungeniesbares Ding, z. B. ein Messer, kann uns so sehr gefallen, daß wir es lieb haben. Da dieses Messer weder dem Auge noch sonst einem körperlichen Organe gefällt, da man kein körperliches Bedürfniß mit demselben stillen kann, so darf dies Messer nicht angenehm, das Wohlgefallen an demselben kann nicht Wohlgefallen am Angenehmen, sondern muß Wohlgefallen am Nützlichen heißen. Die Nützlichkeit, die Brauchbarkeit dieses Messers ist es, was uns dasselbe zu einem Gegenstande des Wohlgefallens macht. Wir hätten aber dies Wohlgefallen an diesem Gegenstande nicht, wenn wir keine Vorstellung von der Brauchbarkeit desselben hätten, sey es nun, daß wir bei eigenen Versuchen schon gute Dienste von ihm empfangen haben, oder daß es Andern diese guten Dienste geleistet hat. Kurz — die vorgestellte Brauchbarkeit eines Werkzeuges, und nicht der Eindruck, welchen es auf die Sinne in der Vorstellung macht, ist es, was uns an demselben gefällt.

Gerade so ist es mit dem Wohlgefallen am Guten. Eine gute Handlung gefällt dadurch, daß wir sie mit der Regel, welche den menschlichen Handlungen vorgeschrieben ist, bei der Vergleichung übereinstimmend finden. Diese Uebereinstimmung ist also dasjenige was gefällt. Diese Uebereinstimmung wird aber gedacht (durch Denkkraft vorgestellt) und nicht in den Sinnen empfunden. Daher sagen die Philosophen in ihrer Sprache, das Gute und das Nützliche gefalle durch den bloßen Begriff vermittelst der Vernunft, d. h. das Gute und das Nützliche gefällt, weil man es mit dem was seyn soll in der Vergleichung übereinstimmend findet. —

Das Gegentheil von dem Guten ist das Böse. Nur eine menschliche Handlung kann böse seyn. Das Mißfallen an derselben gründet sich auf der Vergleichung der Handlung mit der Foderung des Gewissens (mit der Regel, welche den menschlichen Handlungen vorgeschrieben ist.) In dieser Vergleichung findet sich Disharmonie; die Handlung ist das Gegentheil von dem, was sie seyn soll. Auf eben die Art, nur in weit minderem Grade, mißfällt das Schädliche, d. h. das gerade Gegentheil von dem Nützlichen; denn man vergleicht es mit dem was es seyn sollte, (mit der Absicht zu welcher es bestimmt ist) und man findet es dieser Absicht nicht gemäß.

2) Weil mit der Vorstellung des Guten und des Nützlichen immer das Bestreben verbunden ist, den gefallenden Gegenstand hervorzubringen, und, ist er schon da, ihn zu besitzen; weil es uns, indem wir wirklich über die Güte, oder über die Nützlichkeit eines Dinges urtheilen, nicht einerlei ist, ob das Ding vorhanden ist, oder nicht, sondern weil wir verlangen es solle vorhanden seyn: so nennen die Philosophen das Wohlgefallen am Guten und am Nützlichen, meiner Einsicht nach, mit Recht, interessirt. Indessen ist das Interesse, welches wir an solchen Dingen nehmen, eben so wenig ein tadelnwerthes Interesse, als das an dem Angenehmen. Im Gegentheil gereicht das Interesse am Guten und Nützlichen jedem, welcher dasselbe äußert, nach der richtigsten und allgemeinsten Beurtheilung zur Ehre, und man schätzt allenthalben den Mann, welcher das Gute übt und unterstützt, und das Nützliche zu befördern sucht.

Aus der Vergleichung des Wohlgefallens oder der Lust am Angenehmen, mit dem Wohlgefallen am Guten und Nützlichen ergiebt sich nun

a)

a) daß jede Art dieses Wohlgefallens mit Interesse verbunden sey. In dieser Eigenschaft kömmt das Wohlgefallen am Angenehmen, mit dem Wohlgefallen am Guten und Nützlichen überein.

b) Daß das Angenehme in der Empfindung den Sinnen, das Gute und Nützliche aber in der Vergleichung mit dem, was es seyn soll, der Denkkraft (der Vernunft) gefällt. — In Hinsicht der Seelenkräfte welche bei dem Wohlgefallen beschäftiget sind, ist also das Angenehme von dem Guten und Nützlichen verschieden. Jenes befriediget das Bedürfniß der Sinne, welche den Eindruck annehmen, dieses befriediget die Foderungen, welche die Denkkraft an die Dinge thut; sie sollen das seyn, was sie scheinen.

III. Von dem Schönen und Häßlichen.

Eine dritte Art von Gegenständen gefällt, ob gleich dies Wohlgefallen weder daraus erklärt werden kann, daß sie die Sinne, noch daraus, daß sie die Denkkraft befriediget. Diese Gegenstände heißen schön. Das Gegentheil von dem Schönen ist das Häßliche. Das Häßliche mißfällt; allein der Grund dieses Mißfallens ist nicht, wenigstens nicht allein in dem Verhältnisse des häßlichen Gegenstandes zu den Sinnen und zur Denkkraft zu suchen, denn zu weilen befriedigt ein Ding die Foderungen beider, und ist doch darum nicht schön, und vielleicht sogar häßlich.

Ich erinnere mich bei dieser Gelegenheit eines Gespräches zwischen zwei Freunden, über Schönheit, welches

ches ich Ihnen dem Inhalte nach mittheilen will, indem es dienen kann, Ihre Beobachtung in einer etwas verwickelten Sache zu leiten. Sie waren beide in einem Garten. Die Verwunderung des Einen über die Schönheit eines Kohlblattes gab Anlaß zu folgendem Wortwechsel:

Der Eine. Nein, das ist mir unbegreiflich, wie Sie versichern können, an diesem Blatte auch keine Spur von Schönheit zu finden.

Der Zweite. Ich sehe keine Schönheit an dem Blatte; das dürfen Sie einem ehrlichen Manne, der gewiß kein Streitkopf ist, auf seine Versicherung glauben. Wollen Sie den Versuch machen, mich zu überzeugen, daß das Blatt schön sey, so sollen Sie mich bereit finden Ihr Proselyt zu werden.

D. E. Das würde vielleicht nicht schwer seyn. Es giebt an diesem Blatte hundert Dinge, die dasselbe zu einem schönen Blatte machen. Betrachten Sie zuerst die Farbe; wie schön ist die Mischung zwischen dunkel und hellgrün?

D. Z. Mit Erlaubniß. Behaupten Sie, daß nur diese Mischung von grün schön sey? und daß daher nur das schön sey, was diese grüne Farbe hat? Hier ist eine Hecke von den dunkelsten Grün; finden Sie diese nicht schön?

D. E. O ganz gewiß ist sie schön, sehr schön.

D. Z. Und also? ist das Kohlblatt nicht um seiner mittelgrünen Farbe willen schön. Denn es giebt auch

auch schöne Blätter, die diese Farbe nicht haben. Hier — er beugte sich nieder — haben Sie an eben dieser Kohlstaude ein Blatt von eben der Farbe; finden Sie dieses auch schön?

D. E. Nein dies Blatt ist nicht zur Hälfte so schön.

D. J. Sie werden mir also erlauben zu schließen, daß Ihr Kohlblatt nicht um seiner Farbe willen schön sey, denn Sie sehen hier schöne Blätter von anderer Farbe, und ein Blatt von eben der Farbe, welches nicht schön ist.

D. E. Indessen ist doch die grüne Farbe überhaupt so anziehend — — —

D. J. Allerdings. Nur ist sie nicht der Grund von der Schönheit eines Dinges. Oder soll ich Sie an die Rose, an die Ranunkel, an den Mohn, an die Pappel erinnern? Man kann also nicht sagen: alles, was grün ist, ist schön, oder: alles, was schön ist, ist grün. Sie haben daher noch nicht bewiesen: daß dies Blatt schön sey.

D. E. Sie haben Recht. Ich habe selbst schon gelesen, daß die Farbe zur eigentlichen Schönheit nicht beitrage. Und gerade fällt mir ein, daß die Symmetrie der Grund der Schönheit sey. Nun sehen Sie dieses Blatt an, wie symmetrisch es ist! Wie gleich vertheilt die großen Einschnitte und die kleinen, wie es gegen den Stamm herab so ganz genau auf einer Seite zusammenläuft, wie auf der andern! Welches Gleichmaas — — — —

D. F. Wir wollen ruhig bleiben, und betrachten. Halten Sie einen Körper für symmetrisch, wenn er auf Einer Seite mehr Einschnitte hat, als auf der andern?

D. E. Nein das nicht. Symmetrie ist ohne gleiche Anzahl und Größe der Theile nicht denkbar. — —

Jetzt war der hartnäckige Zweite mit zählen fertig; die Summe der Einschnitte um das Blatt herum war ungerade. Beide zählten von vorne an, und beide fanden nochmals fünf und neunzig Einschnitte. — Ist das gleiche Anzahl der Theile? fuhr der Zweite fort, ist das Symmetrie, wo auf Einer Seite acht und vierzig und auf der andern sieben und vierzig sind? Wir hätten aber nicht einmal die Einschnitte zu zählen nöthig gehabt, die Verstoße gegen die Simmetrie an diesem Blatte sind in die Augen springend. Kein regelmäßiger Schwung der Umrisse, kein einziger Einschnitt, weder von den größern noch von den kleinern ist dem andern vollkommen gleich. Hier auf der rechten Seite des Stieles läuft das Blatt breiter zu, und zieht sich länger gegen den Stamm herab, als auf der linken. Dies zu sehen, mein Freund, brauchen Sie gewiß kein Vergrößerungsglaß.

D. E. Eben dieser freie und scheinbar regellose Schwung in den Umrissen ist nach Hogarth der Grund der Schönheit. Ich freue mich sehr, daß Sie mich auf diese Eigenschaft des Blattes aufmerksam gemacht, daß Sie den Grund der Schönheit desselben selbst entdeckt haben.

Der Zweite wußte hierauf tausend Dinge zu antworten. Von zwei Spiegeln, sagte er, ist der längliche schö-

schöner, als der ganz viereckigte, und doch hat der schönere nicht den geringsten Schwung im Umrisse; der Rahmen besteht aus geraden Stücken. Der Wind, fuhr er fort, bewegt das Schilfrohr im Teiche. Die Spitzen beugen sich an jedem Stengel, es entsteht eine Menge von mannichfaltigen, von freien und üppigen Schwingungen, aber nur selten kömmt eine schöne zum Vorschein. Was ist der Grund, daß nicht alle freie Schwingungen schön sind? — —

Man kann den ästhetischen Skepticismus dieses Mannes sehr weit fortsetzen. Das Resultat wird immer dieses seyn: man könne keine Eigenschaft eines Dinges angeben, in welcher die Schönheit ausschließend bestehe. Diesmal macht die Cirkelform den Gegenstand schön, ein andermal thut es die ovale. Hier ist ein schönes Haus; dies ist nach der genauesten Symmetrie erbaut; dort zieht eine Trauerbirke unsre Augen auf sich, an welcher auch alles unsymmetrisch ist. Wo mag daher der Grund der Schönheit verborgen liegen?

Ehe ich diese Frage beantworte, muß ich sie durch nähere Untersuchung über die Eigenschaften schöner Dinge, erst bestimmter vorbereiten.

a) Daß das Schöne gefalle, daran ist wohl kein Zweifel. Man eilet nach Italien um den Werken der griechischen Kunst zu huldigen. Ein schönes Frauenzimmer zieht die Augen einer ganzen Stadt auf sich. Homers Gesänge haben das Wohlgefallen durch Jahrtausende erhalten. Es giebt also Dinge, die man schön nennt, und das Schöne gefällt.

b) Das

b) Das Schöne unterscheidet sich dadurch von dem Angenehmen, daß es in der Empfindung zwar nicht mißfällt aber doch deswegen nicht schön genannt wird, weil es in der Empfindung und also den körperlichen Sinnwerkzeugen wohlthut. Ein Gemählde gefällt, und die Farben an demselben schmeicheln der Empfindung. Insoferne ist jedes Gemählde angenehm. Aber dieses Gemählde in Kupfer gestochen gefällt nicht weniger. Ja der Umriß sogar gefällt, wenn er von Meisterhand gemacht wird. Was können ein paar Bleistiftstriche enthalten, das dem Auge im Anschauen wohlthäte? Und doch können sie Gegenstand eines starken Wohlgefallens werden. — Ein starkes, rauschendes Concert gefällt den Ohren. Es ist wahr. Aber ein geistvolles Adagio auf einem einfachen Claviere gefällt auch. Es würde schwer seyn zu beweisen, daß dieses Wohlgefallen bloß in Bewegung der Gehörwerkzeuge liege, daß die Musik bloß angenehm sey. Nein; es giebt geistreiche Compositionen, und diese machen Anspruch auf eine andere Art von Wohlgefallen, als ein einzelner Ton. Dieser kann angenehm seyn, d. h. er kann den Sinnen in der Empfindung wohlthun, aber eine durchgreifende Harmonie, eine seelenvolle Melodie — diese wendet sich an die Seelenkräfte und schmeichelt nicht bloß dem körperlichen Organe.

c) Das Schöne gefällt nicht wie das Gute, in der Vergleichung, welche die Denkkraft mit demselben vornimmt (durch den Begriff) und unterscheidet sich daher an dieser Eigenschaft von dem Guten. Man findet Gegenstände schön von welchen man gar nicht weiß, was sie seyn sollen. Verschlungenes Laubwerk,

werk, Arabesken u. d. gl gefallen. Die Hogarthische Schönheitslinie gefällt. Die Figur des Ovals gefällt. Wozu dienen wohl diese Dinge? was sollen sie seyn? welche Absicht erreichen wir mit ihnen? Diese Fragen bleiben schlechterdings unbeantwortet, und doch gefallen jene Dinge. — Man kann sogar dem Gegenstande abgeneigt seyn, man kann sogar wissen, daß er seine Bestimmung nicht erfüllt, daß er schädlich, daß er böse sey; dies alles hält uns nicht ab, ihn schön zu nennen, wenn er es ist. Ein Pallast, der die Bewunderung jedes Kenners auf sich zieht, kann von dem Schweiße des Gedrückten, mit den Thränen vieler Menschen erbauet seyn. Der Menschenfreund würde gern alles darum geben wenn derselbe unter diesen Umständen nicht wäre aufgeführt worden. Demungeachtet wird selbst dieser gestehen müssen, daß der Pallast schön sey. Er ist schön, wird er sagen, aber — — Wir schenken ihm sein: aber; wir wollten nur wissen ob der Pallast schön oder nicht schön sey, was er in anderer Rücksicht ist, danach fragen wir jetzt nicht.

d) Das Schöne gefällt ohne alles Interesse. Das heißt, mit dem Urtheile über die Schönheit eines Dinges ist das Bestreben, das Ding zu besitzen, oder hervorzubringen entweder gar nicht verbunden, oder dieses Bestreben ist doch keine Folge des Urtheils über die Schönheit des Gegenstandes. Das so eben angeführte Beispiel ist ein guter Beleg zu dieser Bemerkung. Der Menschenfreund wünscht den Pallast hinweg. Er würde ihn augenblicks vernichten, wenn er das verwundete Recht damit wieder herstellen könnte. Sein ganzes Wesen sträubt sich gegen

gegen das Ding, welches er schön zu nennen gezwungen ist.

e) Bei diesen Eigenschaften des Schönen ist nichts so auffallend, als daß man jedem Menschen zumuthet, den Gegenstand, welchen wir schön nennen, eben so zu finden, wie wir ihn finden. Das Schöne ist in dieser Hinsicht ganz das Gegentheil von dem Angenehmen. Bei dem letzteren erlauben wir jedem, anderer Meinung zu seyn, und sich auf sein individuelles Gefühl zu berufen. Bei dem Schönen aber muthen wir ihm zu, mit uns einstimmig zu seyn, seine Organisation sey auch beschaffen, wie sie wolle. Wir verzeihen es einem Neger, daß ihm ein schwarzes Mädchen besser gefällt, als ein weißes. Wenn aber eine eingedrückte Nase, und eine Wurstlippe nach seinem Urtheile schöner ist, als eine römische Nase, und eine kleine, gebildete Lippe, so sprechen wir ihm allen Geschmack ab, und vermissen hiemit etwas an ihm, was ihm als Mensch nicht fehlen sollte. Man verlangt von den Menschen, daß sie Geschmack haben sollen, und sollen sie diesen haben, so müssen sie auch mit unserm Urtheil über Schönheit und Häßlichkeit eines Dinges übereinstimmen.

Wie kann man sich nun wohl die Möglichkeit vorstellen, daß ein Gegenstand schön sey, der doch weder um des Sinneneindrucks willen, noch seines Nutzens und seiner Güte wegen gefällt? welchen man sogar für schädlich halten kann, ohne daß ihm deswegen die Schönheit abgesprochen werden darf? wo mag der Grund der Schönheit verborgen liegen?

Man

Man kann an jedem Dinge, es sey ein körperlicher Gegenstand, oder nicht, die Materie desselben, und die Form unterscheiden. Zwei Ausdrücke, die von unsern philosophischen Schriftstellern gegenwärtig so oft, und von den meisten so leichtsinnig und zweckwidrig gebraucht werden, daß ich mich derselben gern enthalten würde, wenn es möglich wäre, das Wohlgefallen an schönen Gegenständen auf andere Art zu erklären. Gefällt nämlich ein Ding entweder den Sinnen in der Empfindung, oder gefällt es in der Vergleichung mit seiner Absicht, so geht das Wohlgefallen auf die Materie des Dinges. Unter Materie eines Dinges versteht man aber alles, woraus das Ding besteht; unter der Form desselben, das was an der Materie hervorgebracht werden kann. Ein Stück Silber kann von dem Künstler verschiedentlich bearbeitet werden. Das Silber heißt um deswillen die Materie. Wird z. B. ein Becher daraus gemacht, so ist das, was der Künstler an dem Silber hervorbringt die Form. Die Materie bleibt, die Form ist veränderlich. Eben dieses Silber kann seine Form als Becher verlieren, es kann eingeschmolzen und zu einem Vorlegelöffel verarbeitet werden. Die Materie ist geblieben, die Form aber ist verändert worden. Man kann auch sagen, daß Materie das Wesentliche an einem Dinge, die Form, das Zufällige sey. Die Steine und Materialien aus welchen ein Pallast besteht, machen die Materie des Pallastes aus, die Art und Weise, wie jene zusammengefügt sind, die Form. Man kann mit diesen Steinen eine Kirche erbauen, man kann auch ein Lustschloß daraus machen. So lange die Steine noch übereinander in Unordnung liegen, mangelt ihnen die Form; sobald sie zu einem Gebäude zusammengesetzt werden, erhalten sie die Form, und diese macht dann das Gebäude zu dem, was es ist. Die Form einer Kirche

macht

macht die Steine zu einer Kirche, die Form eines Lusthauses macht sie zu einem Lusthause.

Wenn die Materie eines Dinges, d. h. das wesentliche an demselben, gefallen soll, so muß das Ding entweder angenehm oder nützlich oder gut seyn, und auf das Zufällige, auf die Form des Dinges wird bei dieser Art von Wohlgefallen nicht geachtet. So schmeckt z. B. eine Speise gut, wenn sie unsre Geschmacksnerven auf gewisse Art afficirt, und sie schmeckt bloß um deswillen, weil sie die Geschmacksnerven auf diese Art afficirt, gut, die Form derselben, d. h. die Gestalt, die Art ihrer Zubereitung u. d. gl. mag seyn wie sie will. Gekocht oder gebraten — es afficire nur die Zungenwärzchen (die Ausgänge der Geschmacksnerven) gehörig, so schmeckt es gut. Ein Werkzeug sey noch so unscheinlich, unproportionirt u. s. w. es verrichte nur seine Dienste vollkommen, so haben wir Wohlgefallen an demselben.

Man rette einen Menschen aus dem Feuer oder aus dem Wasser, man stelle sich so ungeschickt dabei, als man will; man gebe nur zu erkennen, daß diese Handlung aus gutem Willen geschieht, so gefällt sie, and wir achten den hoch, der sie thut. In allen diesen Fällen beurtheilen wir die Sache, und nicht die Form derselben, das Wesentliche und nicht das Zufällige.

Das Wohlgefallen am Schönen hängt aber an der Form, nicht an der Materie. Nicht jedes Gebäude wird schön genannt, so bequem dasselbe auch zum Wohnen eingerichtet, so gesund seine Lage, so reizend die Aussicht aus demselben auch seyn mag. Von zwei Wohnhäusern, die neben einander stehen, die gleiche Anzahl von Stuben enthalten, und, was das Innere betrifft, einander

voll

vollkommen gleich sind, wird das Eine schön und das andere nicht schön seyn, wenn jenes symmetrisch aufgeführt, und ausgeschmückt ist, dieses aber ungleiche Fenster, ein schiefes Dach und eine übelangebrachte Hausthüre hat. — Da der Voraussetzung zufolge, die Häuser in Rücksicht ihrer Brauchbarkeit einander gleich sind, und also in dem wesentlichen, in dem materiellen, kein Unterschied ist, das Urtheil aber standhaft dem schiefen Hause die Schönheit abspricht, und solche dem symmetrischen beilegt; so ist ausgemacht, daß das Urtheil über die Schönheit nur die Form des Dinges betreffe, und die Materie desselben dahin gestellt seyn lasse.

Diese Form der Dinge muß nun ein gewisses Verhältniß zu unsern Erkenntnißvermögen haben, wenn das Ding Gegenstand eines uninteressirten Wohlgefallens, d. h. wenn es schön seyn soll. Man nennt dieses Wohlgefallen zuweilen auch ein freies Wohlgefallen, ein freies Vergnügen, weil wir uns bewußt sind, den schönen Gegenständen unsern Beifall gleichsam aus freier Wahl zu schenken, indem wir nicht ihren Nutzen, nicht ihre Bequemlichkeit bei unserm Urtheile vor Augen haben, und also von allen egoistischen Vorstellungen frei sind, indem wir uns von der Schönheit hinreißen lassen.

Dieses Verhältniß der Form schöner Gegenstände zu unserm Erkenntnißvermögen muß aber in der Angemessenheit dieser Form zu den Vermögen bestehen. Diese Form muß ohne Schwierigkeit vorgestellt werden können, sie muß also den Vermögen nicht zu viel zu thun geben. Denn strengt sich das Erkenntnißvermögen an, so entsteht das Bewußtseyn einer Unangemessenheit des Vermögens zu seiner Absicht. Es soll vorstellen, und kann doch nicht vorstellen. Dieses Bewußtseyn bewirkt

Unluſt. Andrerſeits muß aber die Form des ſchönen Dinges unſer Erkenntnißvermögen auch hinlänglich beſchäftigen. Denn finden wir nicht genug vorzuſtellen, ſo haben wir uns vergebens in Thätigkeit geſetzt, und dieſes iſt wieder mit Unluſt verbunden. Vereinigt ſich dagegen mit der Vorſtellung des Gegenſtandes das Bewußtſeyn, daß ſeine Form uns weder zu viel noch zu wenig beſchäftige, ſo iſt er um deswillen ein Gegenſtand der Luſt, und heißt wegen dieſer Angemeſſenheit zu unſern Erkenntnißkräften ſchön.

Sie werden nun, wie ich hoffe, alles was an dem Urtheile über Schönheit auffallend war, erklärbar finden, mein Freund. Daraus, daß ein ſchöner Gegenſtand durch die ihm eigene Form unſern Erkenntnißkräften angemeſſene Beſchäftigung giebt, kann man begreifen, wie man etwas ohne alles Intereſſe, und ſogar gegen das Intereſſe lieben kann. Ein Frauenzimmer kann durch ihr unſittliches Betragen unſern ganzen Widerwillen gegen ſich erwecken, und zwingt uns doch wohl das Urtheil ab, daß ſie ſchön ſey. Denn es hängt gar nicht von uns ab, wie ein Gegenſtand unſre Erkenntnißkräfte beſchäftigen ſoll, und ob er alſo ſchön iſt oder nicht, ſondern wir werden von dem Gegenſtande beſchäftiget, und müſſen entweder unſre Beſinnung verläugnen oder geſtehen, daß ein ſchöner, obgleich von uns gehaßter Gegenſtand, uns Luſt gewähre. Dieſe Luſt aber hängt bloß von der Form, von dem was an dem Gegenſtande zufällig iſt, ab. Das erſte, was ich hieraus folgere, iſt dieſes, daß die Form eines Gegenſtandes wahrgenommen, und zwar ohne Mühe muß wahrgenommen werden können, wenn der Gegenſtand ſchön heißen ſoll Daher können große, vielleicht unüberſehbare Dinge keinen Anſpruch auf Schönheit machen. Man überſieht ihre Form

nicht.

nicht. Wohl aber können kleine Dinge schön seyn. Doch ist die Größe oder die Kleinheit, welche zur Schönheit eines Gegenstandes gehört, allerdings relativ. Ein Berg, der nahe vor meinen Augen steht, und die Gränzen seiner Ausdehnung meinem Blicke entzieht, ist, aus diesem Standpunkt gesehen, kein schönes Ding. Ich sehe aber nach einiger Zeit eben diesen Berg als einen Hügel zu meinen Füßen liegen, indem ich den höchsten Gipfel eines hohen Gebürges erklettert habe; nun kann der vorhin unübersehbare Berg mir durch seine schöne Gestalt gefallen, und also ein schöner Gegenstand heißen.

Diese Bemerkung bringt mich zu der Frage: ob ein großer Gegenstand, als ein solcher, nie Gegenstand eines unintereſſirten Wohlgefallens werden kann? indem er das Gegentheil von dem Kleinen, und also wahrscheinlich das Gegentheil von dem Schönen ist, indem er ferner unserm Blicke keine Gestalt, keine Form sehen läßt?

Ich will diese Frage nicht anders als mit Erfahrungen beantworten. Das Große gefällt. Nichts ist so gewiß als dies. Der Anblick einer ägyptischen Pyramide ist, nach der Versicherung der Reisenden, ein unbeschreiblich wohlthuender Anblick. Ein unermeßliches Gebürge, ein Thurm, dessen Höhe das Auge kaum erreichen kann, die Aussicht auf das ungeheure, gränzenlose Meer — alles dies erweckt Gefühle in uns, die wir, trotz des Grausens, welches gemeiniglich mit denselben verbunden ist, doch lieber haben als nicht haben mögen. An allen diesen Gegenständen kann aber die Gestalt, die Form, nicht der Grund des Wohlgefallens seyn, denn sie haben zum Theil gar keine Form. Welche Gestalt hat z. B. das Meer, welche Gestalt hat der weite, sternevolle Him-

mel, wenn er uns einen Anblick gewährt, der über alle Beschreibung wohl gefällt?

Man nennt das Große, wenn es gefällt, erhaben. Das Erhabene ist also Gegenstand des Wohlgefallens. Da es aber nicht durch seine Form gefallen kann, so darf man nicht sagen, daß das Erhabene schön sey sondern es scheint, daß dasselbe entweder den Sinnen in der Empfindung gefällt, und also angenehm, oder daß es seines Nutzens wegen gefällt, daß daher in einem oder dem andern Falle das Erhabene Gegenstand eines interessirten Wohlgefallens sey. — Es wird nicht schwer werden, sich zurecht zu finden.

Die Gegenstände, welche den Sinnen in der Empfindung gefallen, sind glatt, von heller, sanfter Farbe, und ähnlichen Beschaffenheiten. Die Farbe der Rose, das Grüne des Birkenlaubes, die Rinde der Birke, diese Dinge schmeicheln dem Blicke. Ein Berg, dunkel von Farbe, mit herüberhangenden, regellos und mit harten Absätzen auf einander geschichteten Felsen, ist ein Gegenstand des erhabenen Gefühles. Diese Merkmale sind aber gerade das Gegentheil von den Eigenschaften des Angenehmen. Ein sanftes Lüftchen thut wohl; der Wind, der Bäume und Häuser umreißt, und fürchterlich tobet, ist ein Gegenstand des erhabenen Gefühls. Hier ist gerade das Gegentheil von dem Angenehmen. Ich folgere daher, daß die Gegenstände, welche durch ihre Erhabenheit, wie man sagt, gefallen, den Sinnen in der Empfindung nicht wohlthun und also nicht angenehm sind. Im Gegentheil kann das Gefühl der Erhabenheit sogar mit einigen Schmerzen verbunden seyn, wenn diese nur nicht zu stark sind. Das Erhabene wird unter diesen Umständen sogar unangenehm. Man wird

Men-

Menschen finden, welche ein Donnerwetter, von dem sie auf der Straße übereilt werden, und dessen Schläge, Stürme und Regengüsse für ihre Empfindung unangenehm sind, noch immer mit Wohlgefallen beurtheilen, und von den erhabenen Gefühlen sprechen, die sie während desselben hatten. Die Unannehmlichkeit, die sie erduldeten, kömmt nicht in Betracht gegen das Gefühl von Größe, welches mit jener gleichzeitig war; indessen ist die Unannehmlichkeit doch wirklich vorhanden gewesen, und das Unangenehme ist als solches nie angenehm.

Das Erhabene ist aber eben so wenig seiner Nützlichkeit wegen ein Gegenstand des Wohlgefallens. Was kann nützlicher seyn als ein Pferd, ein Stier, welcher am Wagen oder am Pfluge seine Dienste willig verrichtet, und so gezähmt ist, daß der Mensch, der ihn regiert, nicht das geringste von ihm zu befürchten hat? Und doch sind diese Thiere, unter diesen Umständen keine Gegenstände eines andern Wohlgefallens, als des schwachen Wohlgefallens am Nützlichen. Man löse denselben ihre Fesseln. Man schicke sie in die Wildniß zurück, und sie sollen die Stärke, welche ihnen die Natur gab, zu einem Schreckenswerkzeug für die Menschen machen. Ein wüthender Stier, ein Pferd mit wildem Nacken, mit sträubender Mähne, mit dampfenden Naselöchern, und kraftvoll ausschlagend — solche Thiere sind Gegenstände eines weit merklichern Wohlgefallens, als das zahme Pferd, der faule Ochse, und das wehrlose Schaf. Hier ist aber gerade das Gegentheil von dem Nützlichen. Ein solches Thier ist schädlich, ist gefährlich. Wie viele Menschen können die Opfer seiner Wuth werden?

Das Große, das Erhabene gefällt also nicht um seines Nutzens willen. Da es auch nicht seiner Annehmlichkeit wegen gefällt, so gefällt es überhaupt nicht aus Interesse sondern ist, wie das Schöne, Gegenstand eines uninteressirten Wohlgefallens.

Wie kann aber dieses Wohlgefallen an dem Großen erklärt werden, da es nicht an der Form des Gegenstandes hängt?

Das Wohlgefallen am Schönen fließt aus zwei Quellen ab. Der Gegenstand selbst gefällt, weil an ihm, nämlich in seiner Form, etwas gefallendes ist. Aber auch dadurch gefällt das Schöne, daß wir, indem wir dasselbe vorstellen, eine Vollkommenheit, eine Angemessenheit unsrer Gemüthsvermögen zu ihrer Absicht, inne werden. Wir stellen den schönen Gegenstand mit Leichtigkeit vor; unsre Vermögen sind also das was sie seyn sollen, sie verrichten ihre Dienste gut. Auch dieses Gefühl gefällt, und gefällt so sehr, daß ein Gegenstand, bei dessen Vorstellung sich dasselbe einfindet, bloß aus dieser Ursache gefallen könnte, wenn er auch durch das, was wir an ihm selbst wahrnehmen, nicht gefiele. Er entbehrt unter diesen Umständen allerdings Einen Grund des Wohlgefallens, es fehlt ihm aber nicht der zweite. — Gesetzt daher es ließe sich zeigen, daß große Gegenstände, gerade um dieser Größe willen, einem Gemüthsvermögen angemessen wären, so wäre hieraus das Wohlgefallen an denselben erklärbar. Ich glaube, daß dieses sich zeigen läßt.

Die Denkkraft des Menschen, die Vernunft, ist ein Vermögen, welches weit über die Gränzen des Anschauungsvermögens hinaus geht. Der Astronome demonstrirt

ſtrirt den Lauf der Planeten, wie der Mechaniker den Lauf einer Kegelkugel demonſtrirt. Das Denkbare und Gedachte iſt viel weiter von uns entlegen, als das Angeſchaute. Was iſt der Durchmeſſer eines Horizonts, geſetzt auch daß der Zuſchauer auf dem Gipfel der Savoyer Alpen ſtehe, gegen den Gedanken an die Entfernung des Sirius?

Dieſes Vermögen, die Denkkraft, iſt es, welche befriediget wird, wenn uns ein großer Gegenſtand vorkömmt. Ein unabſehlich hoher Thurm iſt das Symbol für das Große, welches die Vernunft denkt, und nicht anſchaulich machen kann. Das Meer, deſſen Oberfläche den Blick immer weiter fortzieht, und ihn nie einen Endpunkt antreffen läßt, iſt das Bild für den Begriff von Ewigkeit, welchen die Vernunft ſo deutlich denkt, und doch auf keine Weiſe auch nur zur Hälfte, vor die Anſchauung darſtellen kann.

Aus dieſer Angemeſſenheit großer Gegenſtände zur Denkkraft werden Sie das unintereſſirte Wohlgefallen an demjenigen Erhabenen erklären können, welches die Philoſophen das mathematiſch- oder das theoretiſch-Erhabene nennen. Das Wohlgefallen an einem im Raume weit ausgedehnten Gegenſtande, an hohen Thürmen, am offenen Meere, am Gewölbe des Himmels. — Es giebt noch eine zweite Art des Erhabenen, welche auch andern Urſachen gefällt. Dahin gehören reißende Thiere, ein wildes Pferd, herabhangende Felſen. Da dieſe Dinge keine weite Ausdehnung haben, ſo können ſie auch nicht wegen ihres Verhältniſſes zur Denkkraft gefallen, und das Wohlgefallen an denſelben muß auf andere Weiſe erklärbar ſeyn. Ich hoffe, auch dieſes Wohlgefallen zu Ihrer Befriedigung erklären zu können, nur

muß ich dies zu dem künftigen Briefe ersparen, weil erst in diesem Ihre Beobachtung auf das Gemüthsvermögen gerichtet werden kann, welches bei der letzteren Art erhabener Gegenstände, seine Rechnung findet.

Das Vermögen des Gemüths, am Schönen und Erhabenen Wohlgefallen zu finden heißt Geschmack. Da beides nicht um des Interesse willen gefällt, so kann man auch sagen: Geschmack sey das Vermögen eines uninteressirten Wohlgefallens.

Meint man bloß dieses Vermögen, wenn man das Wort: Geschmack nennt, so kann und muß man jedem Menschen Geschmack beilegen. Er ist ein Vermögen der Seele, wie das Anschauungsvermögen, das Denkvermögen und die Einbildungskraft eines ist. Kein Mensch kann dasselbe entbehren, weil es ein Bestandtheil der menschlichen Natur ist, und ein Feuerländer, ein Wilder aus Nordamerika, ein Chinese, ein Tatar — — alle diese haben Geschmack, wie die Franzosen, Italiener und Engländer, wie die Griechen, und unter diesen Homer und Aristoteles.

Nicht immer ist aber ein Gemüthsvermögen, welches der menschlichen Natur wesentlich ist, zu dem Grade von Fertigkeit, Feinheit und Vollkommenheit gebracht, den es erreichen soll, und welchen es in manchen Menschen erreicht hat. Wer wird sagen, daß ein Hottentotte, der die Gedärme eines geschlachteten Thieres um seine Lenden wickelt, eben so viel Geschmack verrathe, als Plato in seinem Anzuge gezeigt haben mag? Der Sprachgebrauch

gebrauch hat das Wort: Geschmack so hartnäckig für eine Vollkommenheit dieses Vermögens in Beschlag genommen, daß er sich wohl manchmal erlaubt, einem Menschen von schlechtem Geschmack, den Geschmack ganz abzusprechen. „Die Frau hat gar keinen Geschmack“ sagen wir, wenn eine Dame in einem vielleicht modischen aber häßlichen Anzug in Gesellschaften kömmt; da man ihr doch eigentlich nur guten, nur richtigen Geschmack absprechen kann. Denn daß sie Geschmack (das Vermögen) überhaupt habe, das zeigt sie schon dadurch, daß sie sich putzet. Wer keinen Geschmack, kein Bedürfniß schön zu scheinen, besitzt, der braucht nichts als einen Kittel, um sich gegen die Witterung zu schützen, und nicht einmal diesen, wenn sein Körper abgehärtet ist. Alles was sich an Kleidern, am Hausgeräthe, an den Werkzeugen findet, und nicht unmittelbar nothwendig ist zur Bedeckung des Körpers, zur Bequemlichkeit des Lebens u. d. gl. das weist auf Geschmack, auf den Schönheitssinn, wie man den Geschmack zuweilen nennt, hin. Daß der Hottentotte Gedärme um seine Lenden wickelt, daß der nackte Wilde Figuren in seine Haut gräbt, dieses ist uns Bürge, daß diese Leute Menschen, daß sie unsre Brüder sind, daß sie wenigstens ein menschliches Vermögen, den Geschmack, mit uns gemein haben. Sie wollen hiedurch gerade das bewirken, was eine Königin mit Perlen und Edelgestein, ein Bauermädchen mit buntem Anzug, und ein anderes Frauenzimmer mit dem Kränzchen und Blumenstrauß bewirken will, — sie wollen gefallen, sie wollen dem Geschmack dessen, vor dem sie sich zeigen, Nahrung geben. — Man mißversteht die ganze Menschheit, wenn man über dieses Bestreben hohnlächelt, oder dagegen prediget; wenn man nichts weiter, als Nutzen, als Vortheil von dem fodert, was der Mensch thut, wenn

man einem geputzten Manne Vorwürfe macht, daß er mehr in seinem Anzuge zeigt, als was Bedürfniß, Bequemlichkeit und Reinlichkeit fodert. Nein. Ein jeder Mensch will gefallen, und soll gefallen, und hiezu bedarf es noch etwas mehr, als, nicht unnütz zu seyn, und nicht zu mißfallen. Keiner macht sich daher in den Augen des unterrichteten Menschenbeobachters lächerlich oder verächtlich, der sich als Gegenstand des Wohlgefallens darzustellen sucht, der zu erkennen giebt, er habe Geschmack; sondern nur derjenige wird belacht und verachtet, der zu erkennen gibt, er habe einen unrichtigen, ungebildeten, einen falschen Geschmack. Das empört gegenwärtig gegen die Frauenzimmer-Tracht, daß sie so äußerst geschmacklos ist, und daß unsre Schönen doch denken können, ihr Anzug gefalle. Es ist hier ein Contrast von der möglichsten Bestimmtheit und Stärke. Es ist alles auf Schönheit angelegt worden, man hat also das Bedürfniß zu gefallen, gefühlt, und man hat doch dieses Bedürfniß so wenig befriedigt, man hat den Geschmack so wenig gebildet, daß die Wahl auf das unglücklichste ausgefallen ist, daß man sich entstellt, indem man gefallen will, daß man Eckel gegen sich erregt, indem man Andern einen Genuß der Schönheit anbieten wollte. — Man verzeiht einen schlechten Geschmack, wenn dieser nicht als ein guter angekündiget wird; man haßt aber den schlechten Geschmack, wenn er unser Schönheitsgefühl Lügen strafen will.

Ueberhaupt ist es von der äußersten Wichtigkeit einen gebildeten, einen richtigen Geschmack zu haben. Ich glaube daher auf Ihren Dank rechnen zu können wenn ich Ihnen den Unterschied des richtigen und des Aftergeschmacks angebe, und wenn ich die Mittel anzeige, durch welche der Geschmack gebildet wird.

Es

Es kömmt nämlich nicht darauf an, daß man gewisse Dinge für schön erklärt, und sie zu besitzen trachtet, um dann als ein Mann von Geschmack zu gelten, sondern die Hauptsache ist diese, daß die Dinge, denen man seinen Beifall giebt, wirklich schön sind, und daß man das Urtheil über dieselben Andern nicht nachbetet, sondern dasselbe selbst fället. Gegen beide Foderungen wird gemeiniglich gar sehr verstoßen. Wie oft gilt nicht etwas für schön, für vortrefflich, bloß weil es in der Mode ist, bloß weil es dem Zeitalter gefällt. Ich will hier nicht an manche lächerliche, abgeschmackte Kleidertracht erinnern, sondern an die Art, unsre Zimmer zu schmücken, an die Arien, die in den Opern, an Tänze, die auf den Bällen gefallen. Gemeiniglich ist eine sehr zufällige Veranlassung die Ursache eines allgemeineren Beifalls, und dieser wird dann durch das Heer der immer bereitwilligen Nachsprecher bald zu dem allgemeinsten. W.e oft gilt nicht ein neues und kostbares Ding für ein schönes? Was hat aber Neuheit und Kostbarkeit mit der Schönheit zu thun? — Nachbeten sollte nie ein Mann, es verräth Schwäche. Setzt man Mißtrauen in sein eigenes Urtheil, so halte man dasselbe zurück, und urtheile gar nicht öffentlich. Nie aber sollte man urtheilen, bevor man nicht fest überzeugt ist, und das wird man bei Modewaaren selten seyn. — Doch eben so häufig ist der Fall, daß wirklich ein richtiges Geschmacksurtheil gefällt wird; es ist aber demjenigen der es fällt, nicht eigenthümlich. Weil die Kunstrichter der Nation ein Kunstwerk für schön erklären, so hält es jeder für schön, der vielleicht bei Betrachtung desselben Langeweile empfindet. Der Geschmack ist kein so williger Gast, daß er auf eine bloße Einladung käme; er will, daß man sich lange zuvor auf seinen Empfang vorbereite.

Ich entdecke indessen an dem allgemeinen Bestreben nach Geschmack, daß es schön, daß es vortheilhaft, daß es beglückend seyn muß, Geschmack zu haben. Und dieses will ich noch mit ein paar Worten untersuchen.

a) „Ein Mensch ohne Geschmack.“ Dieses Urtheil ist sehr empfindlich. Man muthet den Leuten zu, Geschmack zu haben, so wie man fodert daß sie Tugend und Liebe zur Wahrheit haben sollen. Die Täuschung einer jeden von diesen Anfoderungen ist aber von einer eigenen Art von Mißfallen begleitet. Es ist häßlich, es ist eckelhaft, keinen Geschmack zu haben.

b) Es ist aber auch schädlich, ohne Geschmack zu seyn, oder gar einen verbildeten Geschmack zu haben. Die Natur hat es so eingerichtet, daß auch der Geschmack das Gute und das Nützliche liebe, und daß unter zehn Dingen, welche den Geschmack beleidigen, gewiß die größere Hälfte auch weder gut noch nützlich ist. Der menschliche Körper ist ein Gegenstand des ästhetischen Wohlgefallens, d. h. der menschliche Körper gefällt dem Geschmacke. Man kann ihn nicht entstellen ohne den Geschmack zu verletzen. Eine geschmacklose Kleidung wird nicht selten auch ungesund, und eine ungesunde geschmacklos seyn. Wer Geschmack hat wird daher schon um deswillen weniger Gefahr laufen, seinem Körper durch fehlerhafte Kleidung Schaden zu thun. — Nicht anders ist es mit jeder Art des Nützlichen. Das Nützliche gefällt gemeiniglich auch dem Geschmacke, das Unnütze beleidiget ihn, ob man gleich darum nicht zur Regel machen kann daß alles Nützliche gefalle, und alles unnütze mißfalle, wenn es

ohne

ohne Intereſſe beurtheilt, d. h. von dem Geſchmacke beurtheilt wird. Weit allgemeiner iſt jedoch die Bemerkung, daß das Gute (die moraliſch gute Geſinnung) Gegenſtand des unintereſſirten Wohlgefallens, und das Böſe (ein böſer Charakter) Gegenſtand des äſthetiſchen Mißfallens ſey. Es iſt gut und nützlich Tugend zu haben, es iſt aber auch ſchön. Das wohlgeordnete Gemüth ſteht immer in Einigkeit und Harmonie mit ſich ſelbſt, und daran nimmt der Geſchmack ohne Ausnahme Wohlgefallen. Das Gemüth eines böſen Menſchen iſt häßlich; es muß in demſelben alles durch einander liegen, wie die zuſammengeriſſenen Balken eines in Brand gerathenen Hauſes. Der Böſewicht iſt inconſequent; er hat keine Regel, an die er ſich halten könnte; heute muß er nach dieſer, morgen nach der entgegengeſetzten Maxime verfahren, und ſo iſt er immer ein Spiel des Zufalls; ſtatt daß der Gerechte ſchon heute weiß, was er morgen zu thun hat. Es komme was da wolle, ſo handelt er ſeiner Pflicht gemäß. Und dieſe Geſinnung gefällt dem Geſchmacke, es iſt Einheit in derſelben.

Dieſes edle Vermögen des Gemüthes wird geübt und gebildet

a) Durch Uebung der Denkkraft und des Anſchauungsvermögens, überhaupt alſo, in dem Umgang mit Wahrheit. Die Wahrheit hat dieſes mit der Schönheit voraus, daß ſie bleibt was ſie iſt, unſern Neigungen und unſerm Privatintereſſe zu Trotze. Wahrheit zu ſuchen, ſetzt daher eine Dispoſition des Gemüthes voraus, welche geneigt macht, ſich durch Eigennutz nicht irre führen zu laſſen, und dieſe Dispoſition

position, welche auch wieder eine Frucht des Suchens nach Wahrheit ist, ist dem Aufkeimen und der Vervollkommnung des Geschmacks vortheilhaft. Wer sich nicht selbst gestehen mag, daß ein Gedicht aus seiner eigenen Feder schlecht sey, wer ein Gemälde um deswillen für schön hält, weil es ein grosser Herr gemalt hat, wer sein Urtheil über eine Mode suspendirt, weil die Liebhaber der Mode Leute von Gewicht sind, kurz wer immer nur Rücksichten und Interesse vor Augen hat, der wird nie zu einem sicheren Geschmacke gelangen, er suche sich dann zuerst von dem Interesse loszureißen, und dieses kann er unter der Fahne der Wahrheit.

b) Der Geschmack wird aber auch durch ein moralisch richtiges Betragen gebildet. Es ist an dem, daß das Wohlgefallen am Guten mit Interesse verbunden ist; allein dieses Interesse darf ja nicht mit dem Eigennutze, mit dem kleinlichen Egoismus so vieler Menschen verwechselt werden. Es ist die ganze Menschheit, und nicht nur das kleine Selbst für welche man sich bei Beurtheilung des moralisch Guten interessirt, und dieses Interesse schlägt den Eigennutz zu Boden. Gerade hiedurch bewirkt das Wohlgefallen am Guten, welches ohne die Ausübung des Guten nicht entstehen kann, eine Stimmung des Gemüthes, welche den Eindrücken von schönen Gegenständen, welche dem Erwachen und der Vervollkommnung des Geschmacks, vortheilhaft ist.

c) Das meiste trägt indessen zur Bestimmung und Bildung des Geschmacks, die Uebung desselben bei. In dem Umgange, in dem vertrauten Umgange mit schönen

schönen Gegenständen lernt der Geschmack das wirklich Schöne von dem conventionell Schönen am sichersten unterscheiden. Unter die schönen Gegenstände rechne ich aber zuerst, und vorzüglich die Naturschönheiten. Ich begreife unter diesem Namen nicht das Blendende und Schimmernde in der Natur allein, z. B, die Conchylien, Vögel u. d. gl. diese möchte ich mehr angenehm als schön nennen, sondern ich verstehe darunter alles das, was uns in der Natur gefällt, und nicht bloß um seiner Farbe, oder bloß seines Nutzens wegen gefällt. Das Wohlgefallen an einer schönen Gegend, an dem Gesange der Lerche, an der Trauerbirke, an dem grünen, im Wasser wieder dargestellten Ufer, an einem Mondabend, das Wohlgefallen an den Wendungen und dem Geräusche eines Baches, an den lustigen Wendungen und dem Zwitschern der Vögel, an grausenvollen Felsenhängen, an dem Herabsturze eines großen Flusses, am Ungewitter. — — Dieses Wohlgefallen ist reines Geschmacksurtheil, wenn es irgend ein solches giebt; und hier, in der Natur, fixirt sich der Geschmack, der über die Schönheit menschlicher Producte den Ausspruch thun soll.

Ich kann daher keinem, der sich eines guten Geschmacks versichern will, einen andern Rath geben, als daß er dem Flüstern der Natur sein Ohr öfne. Nur würde ich dabei noch anmerken, daß sich der Geschmack nicht herbeitreiben läßt, sondern daß er nie, oder freiwillig kömmt. Der Geschmack und die wirkliche und ungekünstelte Empfänglichkeit für das Schöne in der Natur ist von allen Seelenvermögen, die in den Jahren der Jugend erwachen, das letzte. Jeder wird dies an sich wahr-

wahrgenommen haben, wenn er sich nicht über sich selbst getäuscht hat. Es gehört weit mehr dazu, die Natur schön zu finden, als daß man in einem empfindelnden Romane gelesen habe, wie der Held mit seiner Geliebten im Mondschein schmachtete, wie er die Grashalmen küßte, welche der Fuß seiner Göttin zertreten hatte, und einen Sperling liebkosete, der ihm von seinem Mädchen geschickt worden war. Der Geschmack ist wie die Blüthe, die sich nicht eher einstellt, als der Baum die gehörige Consistenz erreicht hat. Man muß sein Herz der Wahrheit lange geöffnet, man muß manchen Kampf mit den eigennützigen Neigungen rühmlich geendiget, man muß lange gedacht haben, ehe man überhaupt etwas mehr als Annehmlichkeit, ehe man Schönheit, und das einfachste Schöne, das Schöne in der Natur verstehen und finden kann.

Nebst dem Umgange mit Naturschönheiten bringt die vertraute Bekanntschaft mit den Producten der menschlichen Kunst, den Geschmack zur Reife. Ich schließe aus dieser Klasse zwar kein neueres Kunstwerk aus; allein ich habe den Beifall der Künstler auf meiner Seite, wenn ich bei diesem Namen an nichts weiter denke, als an die Werke der griechischen Kunst. Es giebt der Ursachen viele, aus denen sich begreifen läßt, warum die Künstler keines Jahrhunderts ihre Werke neben die Werke der Griechen stellen dürfen, warum man also behaupten darf, nichts sey so schön, als die Werke der Griechen. Ich will aber hier nur bemerken, daß sich in die Darstellungen der Künstler gemeiniglich etwas, und manchmal sehr viel von dem conventionellen mischt. Wer kann z. B. angeben, wo das reine Wohlgefallen an einer Mozartischen Oper anfange, und wo also das unreine Geschmacksurtheil aufhöre, welches einer Stelle, einer

ner Arie, welches vielleicht der ganzen Oper deswegen Beifall giebt, weil der Componist gerade die Stimmung, gerade das conventionsmäßige des Zeitalters traf? Ein Mann von sicherm Geschmacke *. macht den Zeichnungen der beliebten Angelika Kaufmann den Vorwurf, daß sie dem Modegeschmack gemäß gearbeitet sind Gegen dieses Urtheil eines Einzigen Mannes wird man hundert Urtheile von vermeintlichen Kennern zusammenbringen können, welche, ohne es selbst zu wissen den Gemählden dieser Künstlerin gerade um deswillen so viel Schönheit beilegen, weil die Künstlerin der Convention huldigte, weil sie gerade die Seite traf, von welcher sogar der größte Theil unsrer Kritiker bestochen werden kann. — Das Urtheil über die Antiken ist von dieser Gefahr der Verirrung frei Hätte der griechische Künstler dem verwöhnten Geschmack seines Zeitalters ein Opfer gebracht, so würde, da jener falsche Geschmack mit den Ursachen die ihn hervorgebracht hatten, verschwunden seyn muß, gerade soviel als sein Zeitalter aus Irrthum schönes an seinem Werke fand, demselben gegenwärtig mangeln. Gesetzt daher, daß in den griechischen Mustern auch wirklich etwas conventionelles anzutreffen wäre, so würden wir in unsern Tagen dasselbe erkennen, und von unserm Urtheile ausschließen können; da wir im Gegentheil bei dem Umgang mit den neuern, besonders mit den neuesten Kunstproducten in Gefahr sind, die Richtigkeit des Geschmacks noch später und schwerer zu behaupten, indem wir immer mehr lernten, das bloß conventionelle für wahre Schönheit zu halten!

Grie-

*) Schiller in einer dem III Hefte der Thalia, 1793, eingerückten Abhandlung über das Erhabene.

Griechische Muster sind es daher, die ich zur Bildung des Geschmacks vorschlage. Die Schönheiten der Iliade sind noch unerreicht, und man kann gegenwärtig noch von Homers Werken sagen was Horaz von ihnen sagt, daß sie unzertrennliche Gefährden durchs Leben seyn sollten.

Das Talent des Künstlers heißt Genie. Durch Genie werden also von Menschen schöne Werke hervorgebracht, d. h solche, die ihrer Form wegen gefallen. So ausgemacht es ist, daß es in der Natur, besonders im Gewächsreiche schöne, vielleicht vollendet schöne Dinge giebt, so gewiß und erklärbar ist es, daß die schönen Naturdinge nicht das ganze Reich der Schönheit ausmachen, und daß die Natur dem Menschen noch manches Schöne darzustellen überlassen hat. Die Natur bringt vielleicht kein Thier hervor, das dem Ideal eines schönen Thieres vollkommen gleich käme. Sie bringt aber ganz gewiß keinen Menschen hervor, der das Ideal der schönen Menschheit körperlich darstellte. Hier fängt daher das Reich der Kunst an. Was die Natur vielleicht nicht wollte, das glaubt der Mensch zu können, die Menschheit nämlich in der schönsten Form darzustellen. Das Gebiet des Künstlers ist daher die Menschheit. Hier, und höchstens in Darstellung der thierischen Form kann er mehr leisten, als die Natur leistete, in allem andern bleibt er hinter der Natur. Kein Mahler kann seiner Landschaft die Schönheit und Lebhaftigkeit einer natürlichen geben, kein Dichter die Freuden der Jahrszeiten schöner besingen, als wir sie in der Natur antreffen. Aber ein Mahler von Genie wird schönere menschliche Körper darstellen, als die Natur sie hervorbringt, ein

Dich

Dichter kann die Menschheit schöner schildern, als sie der Erfahrung zufolge ist.

Die Seelenkraft, welche der Künstler in der Darstellung anwendet, ist die Einbildungskraft, das Vermögen Vorstellungen willkührlich zusammenzusetzen. Die Regel, nach welcher er zusammensetzt, ist die Schönheit, eine Vorstellung von welcher er keine Beschreibung machen, die er aber in seinem Werke darstellen kann. Die Verschiedenheit der Mittel, durch welche der Künstler darstellt, macht keinen wesentlichen Unterschied in der Sache. Der Dichter schildert mit Worten, der Bildhauer mit wirklichen, der Mahler mit scheinbaren Körpern. Jeder muß das Talent der schönen Darstellung, d. h. Genie, besitzen. Genie heißt daher in der Sprache der Philosophen etwas ganz andres, als in der Sprache des gemeinen Lebens, indem man hier demjenigen Genie, auch wohl viel Genie beilegt, der viel Fähigkeit zum Lernen hat. Diese Fähigkeit heißt bei den Philosophen nur Kopf, oder guter Kopf. Wer glücklich in dem Umgang mit Wahrheiten ist, es sey nun daß er solche erfinde, entdecke, oder daß er die von andern erfundenen leicht auffasse, behalte, sich zu eigen mache und anwende, der heißt ein Mann von Kopf. Leibnitz, Euler, Lambert sind daher Männer von Kopf und nicht von Genie; Genie aber hatte Homer, Praxiteles, Zeuxis, und die Dichter, Mahler und Bildhauer der neueren Nationen. — Es ist kein Tadel wenn man den erstern, die keine Producte der schönen Kunst, (welche vorzugsweise die Kunst heißt) liefern konnten, Genie abspricht, und diesen das Talent des Kopfes nicht beylegen kann, da sie keine Wahrheiten erfanden, wie jene, sondern es ist Unterscheidung zweier Talente, die sehr von einander verschieden, und, in vorzüglichem Grade, vielleicht in keinem Men-

schen zusammen vereiniget sind. Beide Gaben leisten der Menschheit gleich gute Dienste. Ohne einzelne Männer von wissenschaftlichem Talent würden wir gar manche Bequemlichkeit des Lebens entbehren, und ohne Männer von Genie würden wir weit roher und thierischer seyn. Man thut daher wohl von den Producten die jeder liefert, Gebrauch zu machen, aus Newtons Schriften die Denkkraft zu bilden, und durch Klopstock sich rühren zu lassen.

Neunter Brief.

Wenn man unter Handlung weiter nichts verſteht, als die Wirkung einer inneren Thätigkeit, und unter Handeln dieſes Wirkſamſeyn nach einem inneren Grunde, ſo kann man nicht nur den Thieren, ſondern ſelbſt den Pflanzen, ein Handeln beilegen. Das Wachſen derſelben, z. B. iſt Wirkung einer Thätigkeit, die ihren Grund in der Pflanze ſelbſt hat. Dieſes wird deutlich, wenn man das Wachſen der Pflanze mit dem Größerwerden eines Steines vergleicht. An dieſen hängt ſich von außen Materie an, vereinigt ſich mit ihm nach chemiſchen und mechaniſchen Geſetzen, und vergrößert hiedurch ſeine Maſſe. Man legt dem Steine ſelbſt nicht das geringſte mehr von Antheil an ſeiner Vergrößerung bei, als dem todten äußeren Stoffe, der ſich an den Stein anhängte.

So ist es nicht mit dem Wachsen der Pflanze. Diese wächst von innen heraus, und bringt zu dieser Absicht den Stoff, mit welchem sie sich vergrößern will, erst in sich hinein. Sie wächst nach andern Gesetzen als bloß nach chemischen und mechanischen, sie organisirt den Stoff. Der Grund von allen dem was die Pflanze thut, um sich zu nähren, liegt also in ihr selbst.

Um deswillen legt man der Pflanze einen Trieb zum Wachsen, zur Nahrung u. d. gl. bei. Man versteht also unter dem Worte Trieb den in einem Dinge vorhandenen Grund der Anwendung des Vermögens thätig zu seyn, und zwar auf eine bestimmte Weise thätig zu seyn. Dieser letzte Charakter einer aus Trieb unternommenen Thätigkeit fällt klärer in die Augen, wenn man die Handlungen der Thiere betrachtet, welche von diesen sämmtlich nur aus Trieben unternommen werden, ob es gleich bei genauerer Aufmerksamkeit auch an den thätigen Aeußerungen der Pflanzen gefunden wird. Unter den Handlungen der Thiere ist aber die bestimmte Richtung der Thätigkeit am auffallendsten bei denen, welche ihren Kunsttrieben zugeschrieben werden. So bestimmt auch der Gebrauch der Muskeln ist, welche das Thier in Bewegung setzt, wenn es frißt, wenn es säuft, wenn es sich begattet, so ist doch die Bestimmtheit der Bewegung noch weit bewundernswürdiger, bei einer Raupe, die ihren Cocon spinnt, bei dem Ameisenlöwen, der seine trichterförmige Grube in die Erde gräbt, bei einer Menge mäuseartiger Thiere, welche sich zu ihrem Winterschlafe vorbereiten, bei den Bibern, die gleichsam kleine Ortschaften anlegen. Hier sind die Aeußerungen der Thätigkeit so bestimmt, daß man versucht wird zu glauben, diese Thiere handelten wie die Menschen, d. h.

sie

sie hätten Vorstellungen von dem, was sie machen wollen.

Dies läßt sich aber nicht annehmen. Denn, hätten die Thiere Vorstellungen von dem, was sie zu Stande bringen, so hätten sie Seelenvermögen, durch welche sie im Stande wären, aus der Thierheit herauszutreten. Sie könnten ihr Geschäft verändern, könnten sich dasselbe erleichtern, könnten Erfindungen machen, u. s. w. Da sie dieses nicht thun, und im Verlauf so vieler Jahrhunderte nicht gethan haben, da ein Ameisenlöwe heutiges Tags nichts mehr und nichts weniger thut, als was ein Ameisenlöwe vor ein paar tausend Jahren gethan hat, so schließt man, daß die bestimmten, regel- und zweckmäßigen Handlungen der Thiere nicht nach Vorstellungen unternommen werden, obgleich die bestimmte Richtung ihrer Thätigkeit einen in ihnen vorhandenen Grund voraussetzt, und weder aus den Gesetzen der mechanischen, noch der chemischen, noch der organischen Natur erklärt werden kann.

Der Grund demnach, welcher von der bestimmten Richtung ihrer Thätigkeit in den Thieren vorhanden ist, ist ein Trieb, und was die Thiere thun, sey es noch so künstlich und noch so verwickelt, dazu leitet sie der Trieb. Sie bringen also durch ihre Handlungen Wirkungen hervor, welche mit Absicht und Ueberlegung unternommen scheinen, welche aber nicht wirklich damit unternommen seyn können, weil dem Thiere, aus andern Gründen, das Vermögen eine Absicht zu verfolgen, nicht beigelegt werden kann.

Aber auch der Mensch, ein Wesen, welches der Vorstellung einer Absicht fähig ist, und also dieser gemäß

handeln kann, handelt nicht jederzeit auf diese Art, sondern handelt ebenfalls aus Trieb. Der Mensch hat also auch Triebe. Bei Erwachsenen ist nun freilich nicht so leicht zu entscheiden ob sie aus Trieb handeln wie die Thiere, oder ob etwas anderes, was ich bald anführen werde, der Grund ihrer Handlungen ist; bei Kindern aber kann für den erstern Fall desto leichter entschieden werden. Das Kind nimmt bald nach seiner Geburt die Brust der Mutter, und verschafft sich Nahrung, es bewegt seine Arme und Beine u. s. w. Zuverläßig weiß dasselbe noch nicht, was es damit will, daß es seine Muskeln in Bewegung setzt, daß es der Warze den Mund öffnet, daß es die Warze mit der Zunge gegen den Gaumen drückt, daß es schlingt u. s. w. Und doch scheint dieses Geschäft so absichtlich unternommen zu seyn, doch ist es so zweckmäßig, doch ist die Bewegung, welche das Kind mit seinen Körperwerkzeugen vornimmt, so bestimmt.

Mit zunehmenden Jahren werden bei dem Menschen der Handlungen aus bloßem Triebe weniger. Der Knabe handelt weit weniger aus Trieb, als der Säugling, der Jüngling weniger als der Knabe, und der Mann weniger als der Jüngling In dem Mannsalter handelt der gesetzte, vernünftige, denkende, überlegende Mann wieder weniger aus Trieb, als der einfältige der hitzige, der leidenschaftliche, und man kann, wie ich überzeugt bin, annehmen, daß ein Grad von Seelenkultur möglich ist, der dem Menschen jede seiner Handlungen aus einem andern Grunde als aus bloßem Trieb vorzunehmen erlaubt. Soviel ist wenigstens gewiß, daß mit der Entfernung des Menschen von dem Zustande der Thierheit, der Handlungen aus bloßem Triebe weniger werden.

Der

Der zweite Grund nämlich, aus welchem eine Handlung unternommen werden kann ist das Begehren. Man versteht in der Psychologie unter diesem Ausdrucke den Zustand des Gemüths, in welchem wir bloß durch unsre Vorstellung beitragen, daß der Gegenstand dieser Vorstellung wirklich werde. Ein Begriff der zwar fein ist, der sich aber, wenn man mit ihm genauer bekannt wird, recht gut denken läßt, und in der Anwendung wichtig ist.

In dem Falle nämlich, daß ein vorgestellter Gegenstand, er sey gegenwärtig oder abwesend, uns nicht ganz indifferent ist, wollen wir ihn hierhaben, wollen wir ihn mit uns vereinigen, und — ist er ein bloß mögliches noch nicht wirklich vorhandenes Ding — wollen wir ihn wirklich machen; oder wir streben ihn zu vernichten, ihn wegzuschaffen, sein Entstehen zu verhindern. Den erstern Zustand nennen die Psychologen das Begehren, den zweiten, das Verabscheuen. Unmittelbar auf diesen Zustand tritt gemeiniglich das Handeln ein, das Anwenden unsrer Kräfte, jenen Gegenstand entweder mit uns zu vereinigen, ihn hervorzubringen, oder ihn zu entfernen, zu vernichten, das Entstehen desselben zu verhindern. So lange wir noch nicht handeln, und bloß begehren, so lange wirken wir noch nicht, aber wir wollen doch handeln, wir wollen doch wirken. So viel nun unsre Vorstellung dazu beiträgt, daß der Gegenstand durch Handeln wirklich werde, soviel hat unser Begehren Antheil an der Wirklichkeit dieses Gegenstandes. Was Antheil an der Wirklichkeit eines Dinges hat, das ist zum Theil Ursache von diesem Dinge; folglich ist unsre Vorstellung in dem Zustande des Begehrens in der That Ursache, obgleich nur zum Theil Ursache an dem Gegenstande der um des Begehrens willen von uns durch Handeln wirklich gemacht wird.

Was jetzt vom Begehren bemerkt wurde, das gilt ebenfalls vom Verabscheuen. Soviel wir durch bloßes Vorstellen, und vor der wirklichen Anwendung unsrer Kräfte beitragen einen Gegenstand zu entfernen, zu vernichten, seinem Entstehen zuvorzukommen, so viel Antheil hat das bloße Vorstellen an der Nichtexistenz, an der Entfernung des Gegenstandes, soviel ist das bloße Vorstellen Ursache von der Vernichtung u. s. w. des Gegenstandes gewesen. Bleibt es bloß beim Begehren und beim Verabscheuen, so entsteht zwar, in dem ersten Fall der vorgestellte Gegenstand nicht, im zweiten Fall wird er nicht entfernet, nicht vernichtet. Man könnte daher sagen, da keine Wirkung erfolgt, wäre auch keine Ursache vorhanden gewesen, das Begehren und Verabscheuen sey also nichts wirkliches, man könne durch bloßes Vorstellen Ursache von etwas wirklichem seyn. Allein, ich würde auf diesen Einwurf antworten, daß unser Begehren und Verabscheuen niemals ohne Wirkung bleibt, wenn ihm nicht eine andere wirkliche Ursache entgegen wirkt. Entweder besinnen wir uns in dem Augenblicke da wir handeln wollen, anders, und ein neues Begehren hebt die Wirkung des vorigen auf, oder das Maas unsrer Kräfte reicht nicht hin das zu leisten, was wir leisten wollen, was wir begehren. In beiden Fällen wirkt eine wirkliche Ursache unsrem Begehren entgegen, und man kann nicht sagen, daß wegen nicht eingetretener Wirkung, die Ursache nicht vorhanden gewesen, oder daß das, was vorhanden war, nämlich die Begierde, oder die Verabscheuung, nicht wirkliche Ursache gewesen sey. Nichts wirkt dem Feuer so entgegen, als das Wasser, nnd man steht keinen Augenblick an, das in ein kleines Feuer gegossene Wasser für die Ursache von dem Verlöschen dieses Feuers zu halten. Eben so wenig kann man aber sagen, das Wasser sey gar nicht Ursache

ſache, d. h. könne überhaupt keine Wirkung auf das Feuer hervorbringen, wenn man eine kleine Quantität Waſſer in ein großes Feuer gießet. In dieſem Falle erliſcht das Feuer nicht, es geht alſo keine Wirkung hervor. Das kömmt aber wie Sie wiſſen, daher, weil eine andere Urſache dem Waſſer entgegen wirkte, welche die (wirklich aber nur kurze Zeit und in einem kleinen Raume) eingetretene Wirkung deſſelben wieder aufhob. Dieſe dem Waſſer entgegenwirkende Urſache war der hohe Grad der Hitze, die Menge des Feuers. Wäre dieſe Urſache nicht geweſen, ſo wäre, wie jedermann überzeugt iſt, das Erlöſchen des Feuers durch Hinzugießen des Waſſers, gewiß erfolgt.

Wir können daher ſagen: was der Menſch begehrt, das geſchieht, nur müſſen wir die Einſchränkung hinzuſetzen, wenn die Folge des Begehrens nicht durch eine andere Urſache aufgehoben wird. Allgemeiner und paradoxer kann man ſogar ſagen, der Menſch bringt durch ſeine Vorſtellungen wirkliche Dinge hervor, vorausgeſetzt nämlich, daß keine andere wirkliche Urſache die Wirkung ſeiner Vorſtellungen aufhebt. Den Begehren nnd durch ſeine Vorſtellungen Urſache von wirklichen Dingen ſeyn (wirkliche Dinge hervorzubringen) iſt eins und daſſelbe.

Begehren oder Verabſcheuen iſt alſo dasjenige, was bei dem Menſchen vor jeder ſeiner mit Bewußtſeyn unternommenen Handlung vorhergeht. Das Handeln aus Begierde oder aus Abſcheu iſt gerade das Gegentheil von der Handlung aus Trieb. Wer bloß aus Trieb handelt, der weiß nicht was er thut, ſo regelmäßig und zweckmäßig er auch zu Werke geht; wer aber aus Begierde oder aus Abſcheu handelt, der weiß gar wohl was er

thut,

thut, denn er bringt eben durch seine Handlung das hervor, was er vorstellt, und was er hervorbringen will.

Das Begehren und Verabscheuen ist keinem Geschöpfe unsers Erdbodens zu Theil worden, als dem Menschen. Es liegt nach unsrer Beurtheilung ein Vorzug in dem Begehrungsvermögen, und so oft wir hierauf Rücksicht nehmen, setzen wir das geringste menschliche Werk, über das künstlichste Product des Thieres. Ein Bienenstock ist weit künstlicher, weit zweckmäßiger, weit bequemer eingerichtet, als die Wohnung eines Grönländers. Einen Augenblick lang setzt uns die Geschicklichkeit der Biene in Erstaunen; sie scheint mehr Verstand zu haben, als ein Grönländer. Kaum aber bedenken wir, daß die Biene von dem allen, was sie macht, nichts weiß, daß ein blinder Trieb in ihr wirkt, und daß sie, genau besehen, nicht künstlicher ist, als das Schwein, welches nichts als eine flache Grube zu machen versteht, so ist die Rauchhütte eines Grönländers ein Meisterstück gegen einen Bienenstock. Denn der Mensch führte aus, was er vorstellte, er that, was er wollte; diese Hütte ist sein Werk: der Bienenstock aber ist das Werk der Natur, welche die Füße der Biene nur als Werkzeug braucht. Das Wasser, das eine Schleifmühle treibt, darf nicht stolz auf die schönen Stahlarbeiten seyn, welche auf den durch dasselbe bewegten Steinen polirt werden. Die Biene muß arbeiten, sie muß ihre Zellen zusammensetzen, und muß sie so zusammensetzen; der Mensch kann bauen und nicht bauen, kann so und kann anders bauen, je nachdem er vorstellt, je nachdem es ihm beliebt.

Die

Das Begehren und das Verabscheuen ist nun das, was, wie ich vorhin bemerkte, bei dem Menschen an die Stelle des Triebes treten kann, und treten soll. Der Mensch kann viele seiner Triebe, er kann sie vielleicht alle in Begierden und Abscheu verwandeln, und in dem Grade, als er dies thut, entfernt er sich von dem Zustande des Thieres, und die Stillung eines Bedürfnisses wird Sache seiner Wahl. Ein Kind befriedigt bloß seinen Trieb, indem es nach Nahrung schreit, und die Brust seiner Mutter nimmt. Es handelt bloß wie das Thier. Es will nicht trinken, sondern es muß trinken. Es kann sich nicht zurückhalten, wenn ihm die Brust geboten wird. Der Erwachsene begehrt die Nahrung, er nimmt daher aus einem Bewegungsgrunde dieselbe zu sich. Er hält es z. B. für Pflicht sein Leben zu erhalten, darum ißt er. Die Vorstellung von Pflicht ist es also in diesem Falle, deren Gegenstand er wirklich macht. Eben so handelt derjenige bloß aus Trieb, der in einem Zustand von Besinnungslosigkeit sich gegen einen Angriff auf sein Leben vertheidiget. Er sträubt sich mit Händen und Füßen, er wendet alles an, um den Mörder zu entfernen. Ein Anderer, im Zustande der vollkommenen Besinnung thut das nämliche, er thut es aber auf eine andere Art, er handelt nach Vorstellung. Auch diesmal kann z. B. der Gedanke an die Pflicht der Selbsterhaltung der Grund seyn, aus welchem er einen Angriff auf sein Leben zurückschlägt. Jener handelt aus Trieb, dieser begehrt, er begehrt eine pflichtmäßige Handlung und thut sie.

Sie sehen aus diesen Beispielen, mein Freund, daß in diesen beiden Fällen des Begehrens, nicht die Speise, nicht das Leben, sondern die Pflicht begehrt wurde. Das Pflichtmäßige war der Gegenstand, welcher zuerst durch

durch die Vorstellung, soviel es durch diese geschehen kann, und dann durch wirkliche Anwendung der Kräfte, hervorgebracht wurde. Dies führt mich zu der Bemerkung, daß die Gegenstände, welche der Mensch begehrt, nicht so mannichfaltig seyn können, als die Gegenstände, zu welchen uns die Triebe weisen würden. Wer z. B. immer nur seine Pflicht vor Augen hätte, der würde indem er Speise, indem er Ruhe, indem er Körperbewegung, indem er Anstrengung, indem er Ergötzung sucht, nicht diese verschiedenen Dinge, sondern immer nur die Pflicht begehren. Er würde essen, schlafen, sich ergötzen u. s. w. weil er weiß daß dieses ihm zu Erhaltung seiner Gesundheit zuträglich, und daß es Pflicht ist, für seine Gesundheit zu sorgen. Die Pflicht also wäre das, was zu verschiedenen Zeiten von einem solchen begehrt wird. Vielleicht ließe sich gar darthun, der Mensch begehre gar nichts anders als die Pflicht?

Dieser Schluß würde doch zu voreilig, und zu gutmüthig seyn. Nein, mein Freund. Wenn man das Spiel der menschlichen Neigungen und Wünsche, und das Leben betrachtet, in welchem sich jene äußern, so findet man wenigstens dreierlei Gegenstände, welche begehrt werden, und deren Gegentheil verabscheuet wird. Der Mensch begehrt nämlich.

1) Das Angenehme. Angenehm ist das, was den Sinnen in der Empfindung gefällt. Ich habe in meinem vorhergehenden Briefe Beispiele einer einzigen Art des Angenehmen angeführt, nämlich dessen, was den körperlichen Sinnwerkzeugen wohlthut. Diese Art des Angenehmen ist vorzüglich geschickt, den Contrast sehen zu lassen, welchen das Angenehme mit dem Schönen macht. Allein es ist

nicht

nicht die einzige Art vom Angenehmen. Jede Anwendung unserer Kräfte gefällt, und dieses Wohlgefallen ist eine Art des Angenehmen. Von dem Spielen der kleinen Kinder mit ihren Fingern an, bis zu der Anstrengung des Denkens kann man Beispiele dieser Art vom Augenehmen finden. Das Kind lächelt über die gelungene Bemühung seine unbehülflichen Finger nach Willkühr bewegen zu können, und der Mathematiker verliehrt sich in seinen Abstractionen, und würde das Vergnügen, was er dabei genießt, nicht um das vollstimmigste Concert hingeben. Daß wir bei der Bewegung unsrer Finger, und bei sehr vielen Aeußerungen unserer Kräfte kein Vergnügen mehr wahrnehmen, das beweist nur, daß wir, an stärkere Reitze gewöhnt, die geringeren nicht mehr achten. Wer lange krank gelegen hat, und nach überstandener Krankheit an dem Stock in der Stube wieder gehen lernt, der findet in jedem Schritt, den er thut, bei dem jedesmaligen Aufheben des Fußes ein Vergnügen, zum überzeugenden Beweis, daß wir im gewöhnlichen Freudenrausch dieses kleinere Vergnügen nur nicht achten, ob wir es gleich wirklich genießen.

Indem ich nun behaupte, das Angenehme sey ein Gegenstand des Begehrens, übernehme ich keineswegs den Beweis, daß jeder, der die Handlungen ausübt, von welchen ich Beispiele anführen werde, sie bloß deswegen gethan haben müsse, weil sie angenehm sind, sondern ich behaupte nur, er habe sie aus diesem Grunde unternehmen können, weil ich finde daß das Angenehme ein Gegenstand des Begehrens für alle Menschen ist, ob es gleich, selbst nach meiner Erfahrung, nicht der einzige ist. Denn, abgerechnet, daß eine Handlung

auch

auch die Wirkung des bloßen Triebes seyn könnte, kann sie auch die Wirkung einer andern Art von Begehren seyn, als des Begehrens angenehmer Gegenstände.

Derjenige begehrt das Angenehme, d. h. das Angenehme ist bei demjenigen die Vorstellung, deren Gegenstand er durch seine Vorstellung wirklich macht, welcher um des Vergnügens willen handelt, das ihm seine Handlung bringt. Unter dieser Vorstellung kann nun sehr vieles begriffen seyn. Man kann essen, trinken, schlafen, in Gesellschaft gehen, Tänze, Concerte, und Opern besuchen, bloß um des Vergnügens willen, welches man von diesen Dingen erwartet. Man kann sogar nachdenken, man kann diese oder jene seiner Seelenkraft anstrengen, weil man in dieser Anstrengung Annehmlichkeit findet. Man kann den Armen Gutes thun, man kann Wittwen und Waisen besuchen, um das Vergnügen zu genießen, welches mit dem Austheilen der Wohlthaten verbunden ist. Selbst harte, gefährliche, schauerliche Anstrengung der Körperkräfte kann man unternehmen, weil das Vergnügen, das mit dieser Anstrengung verbunden ist, oder auf dieselbe folgt, für größer gehalten wird, als die Unannehmlichkeit, welche dieselbe begleitet. Ich habe, wo ich nicht irre, in einer der ältern medicinischen Zeitschriften eine Erzählung gelesen, in welcher berichtet wird, daß ein Mensch sich zwischen einige Stühle, die er in seiner Stube befestigte, mit Stricken und Ketten fest einwickelte, und diese dann so sehr zusammenzog, als er nur konnte, weil er, nach seiner Versicherung, einen unaussprechlichen Reiz durch dieses Drücken seiner Muskeln und Nerven empfand. Sein Vergnügen brachte ihn einst dem Tod nahe, indem er die Schlingen, die er gestrickt hatte, nicht wieder aufmachen konnte, und das Vergnügen,

das

das ein gewisser Druck auf die Nerven verursachte, dadurch, daß dieser Druck zu lange dauerte, in den heftigsten Schmerz übergieng. Er schrie in diesem erbärmlichen Zustand um Hülfe, und mußte seinen Rettern mit Scham und Erröthen den schändlichen Hang zu einem so ungewöhnlichen Sinnenreiz, und die Mittel, durch welche er sich diesen verschaffte, gestehen. — Indessen ist dieser abentheuerliche Wollüstling doch nicht der größte in seiner Art gewesen. Denn nur vor zwei Jahren wurde in England ein Musiker das Opfer einer noch gefahrvolleren Art der Wollust. Dieser Tollkopf hieng sich förmlich an einem Stricke auf, nahm aber Leute zu sich, die ihm nach wenigen Augenblicken wieder abschnitten. Das halbverschwundene und wieder zurückkehrende Leben, die unterbrochene und nach und nach wieder beginnende Verrichtungen der körperlichen Werkzeuge, verursachten ihm, nach seiner Versicherung ein solches Vergnügen, daß er die Gefahr, in welche er sich begab, die Angst, die zuverläßig, wenigstens mit den ersten Versuchen verknüpft war, dagegen für nichts achtete. Kaum war er abgeschnitten, und wieder zur Besinnung und zu Kräften gelangt, so wiederhohlte er das seltsame Wagestück. Er that dies einige Zeit lang, und zuweilen mehrmals hinter einander, bis endlich einmal die Beihülfe seiner Leute zu spät kam, und ihre Hoffnung, das Leben in ihm wieder zurückkehren zu sehen, auf immer unerfüllt blieb.

Dieser Grad des Hanges zur Wollust — denn man nennt einen ausgezeichnet starken sinnlichen Genuß, Wollust — kann meiner Meinung nach nicht übertroffen werden. Denn man kann an den Sinnengenuß nichts höheres wagen, als das Leben, und man kann das Leben nicht stärker wagen, als auf diese Art. Der innere

Ausspruch verwirft diese Wollüstlinge, der Psychologe aber kann ihre Tollheit als vollkommenes Beispiel von dem, was Annehmlichkeit ist, und wie stark die Begierde des Menschen nach Annehmlichkeit werden kann, brauchen.

Ob nun gleich dieser, und auch wohl mancher niedere Grad des Hanges, Annehmlichkeit (Vergnügen, Sinnenreiz) zu suchen, aus einem gewissen Gesichtspunkte betrachtet, verwerflich ist, so ist doch das Begehren des Angenehmen selbst nichts weniger, als unrecht und sträflich, sondern es ist eine Eigenschaft der menschlichen Natur. Der strengste Moralist wird dem Mann von anstrengenden nnd überhäuften Geschäften erlauben, und unter Umständen sogar gebieten, sich einem unschuldigen Sinnenreize dann und wann zu überlassen, in die Comödie zu gehen, um zu lachen, ein Glas stärkenden und wohlschmeckenden Wein zu trinken, sich in einer bunten Gesellschaft zu zerstreuen und aufzuheitern, mit einem Worte, sich Vergnügen, sich Sinnenreiz zu verschaffen. Die Natur des Menschen bringt es mit sich, das jede Foderung, welche sie thut befriediget werde, und darum darf die Neigung zu arbeiten, und die Pflichten des Berufs zu erfüllen, den Hang zur Sinnenlust zwar einschränken, sie darf es aber nicht darauf anlegen, ihn ganz zu unterdrücken, denn die Natur will, daß er befriediget werde.

Daß der Hang zum Vergnügen, oder, in der Sprache der Psychologen zu reden, das Begehren des Angenehmen, der menschlichen Natur eingepflanzt sey, ist auch daraus zu sehen, weil er so ausgebreitet ist. Man kehrt die Beobachtung nicht selten mit Abscheu von den Menschen weg, die nur um des Genusses willen geboren

zu seyn scheinen. Man erstaunt über die Gedankenlosigkeit, welche, mitten in der Gesellschaft arbeitender Menschen, so vielen Begüterten es möglich macht, alles nur nach dem Genuß zu berechnen, alles nur um des Genusses willen zu thun. Sie essen und trinken, nicht weil sie hungert, denn sie warten selten oder nie auf das körperliche Bedürfniß, sondern weil die Speisen und die Getränke angenehm sind. Sie lassen alles, was nöthig ist, durch Andere für sich thun, damit sie Zeit und Muse haben, zu genießen. Sie zeugen Kinder, um zu genießen. Sie halten ihnen Hofmeister und Gouvernantinen, sie kleiden sie prächtig, um mit ihnen zu prahlen, und für Leute von Lebensart und Geschmack zu gelten, denn dies befriedigt ihre Eitelkeit, und die Befriedigung einer Leidenschaft ist angenehm. Indessen muß man ja nicht meinen, daß dieser Hang zum Genuß Folge einer Verschlimmerung der Menschheit sey. Dieser hohe Grad des Hanges ist es allerdings, der Hang selbst aber ist es nicht. Man trifft ihn auch bei rohen, in kleiner Gesellschaft lebenden, und nichts weniger als üppigen Völkern an. Welche Insel oder Wälderbewohner haben nicht ihre Tänze, ihre Spiele, und andere Ergötzungen, bei denen sie sich von dem Schweiße den ihnen ihr Lebensunterhalt kostet, erhohlen? Eine beträchtliche Reihe von Jahren hindurch, in dem ersten Jugendalter, ist ferner der Reiz, welcher die Anwendung unsrer Kräfte hat, beinahe und vielleicht das einzige, was uns zur Thätigkeit treibt. Wenn gleich in diesen Jahren der Grund zur nachmaligen Verderbniß der Menschen gelegt werden kann, so kann man doch nicht annehmen, daß die Menschen schon in so zartem Alter verderbt genug wären, etwas beinahe zum einzigen Gegenstande des Begehrens zu machen, was man nur durch Ausartung dazu machen kann.

2) Das Gute ist der zweite Gegenstand des menschlichen Begehrens. Ich habe schon bei mehrern Gelegenheiten bemerkt, und ich bitte Sie, mein Freund, dies ja nicht zu vergessen, daß ich unter dem Guten bloß das moralisch Gute verstehe, das was man auch das pflichtmäßige, das durch die Pflicht gebotene, nennt. Fragen Sie mich um ein Merkmal dieses Guten, so kann ich Ihnen kein besseres angeben, als die Allgemeingültigkeit. Das ist gut, was ich jedermann als Gesetz vorschreiben kann. Wer das Gute begehrt, der begehrt also etwas, was jedermann begehren sollte, und die Allgemeingültigkeit der Handlung ist der Gegenstand, welcher vorgestellt, und im Begehren durch Vorstellung bewirkt wird.

Es ist mit dem Begehren des Guten eben so, wie mit dem Begehren des Angenehmen Man begehrt immer nur Eins und dasselbe, wiewohl bei verschiedener Veranlassung. Man sorgt für die Bedürfnisse des Körpers, man arbeitet, man ergötzt sich sogar, weil es Pflicht ist für die Fortdauer und für die Heiterkeit unsers Zustandes zu sorgen. Das besondere aber ist, daß man so schwer begreift, wie der Mensch das Gute begehren könne. Daß er das Angenehme begehrt, das scheint eben daraus begreiflich zu seyn, weil es angenehm ist, weil es Vergnügen macht. Das Gute aber giebt keine Vortheile, ist oft mit Verlegenheiten und Beschwerden verbunden, und der Mensch sollte dasselbe natürlicher Weise begehren? Die Neigung zum Guten sollte allgemein in der menschlichen Natur und etwas mehr als Enthusiasmus einiger liebenswürdiger Schwärmer seyn?

Ich

Ich werde hierauf antwoeten, mein Freund. Da ich aber meine Antwort vorbereite, wenn ich vorher von einer dritten Art von Gegenständen spreche, welche der Mensch natürlicher Weise begehrt, so erlauben Sie mir, diese Beobachtung voran gehen zu lassen. Der Mensch begehrt nämlich auch

3) das Nützliche. Nützlich heißt alles, was wir zu unsern Absichten brauchen können. Da diese Absichten sehr mannichfaltig, sehr wechselnd sind, so ist es gar nicht zu verwundern, daß nicht jeder von uns das begehrt, was ein Anderer begehrt, ja daß wir selbst heute etwas nützlich finden, was uns vor acht Tagen unnütze war. Gewiß aber, und durch die gemeinsten Beobachtungen bestättigt ist es, daß wir das Nützliche begehren, d. h. daß wir den Gegenstand, den wir als nützlich vorstellen, durch die Vorstellung wirklich zu machen suchen. Der Astronom wird kaum von einem neuerfundenen Fernrohre hören, welches die bisherigen an zweckmäßiger Einrichtung übertrifft, so wird er mit der Vorstellung desselben den Wunsch verknüpfen, eines dergleichen zu besitzen, weil er sich und der Wissenschaft Nutzen davon verspricht. Auf eben die Art wird ein schwärmerischer Schatzgräber alles anwenden, um ein Buch zu erhalten, von dem man ihn versichert, daß es erprobte, und ihm noch ganz unbekannte Vorschriften, wie man Schätze zu heben hat, enthalte. Einer wie wie der Andere, hält den Gegenstand für nützlich, und begehrt ihn. Beide begehren also das Nützliche.

Diese Art von Begehren ist so allgemein, und das Nützliche ist so unbezweifelt gewiß ein Gegenstand des Begehrens, daß ich Sie nicht mit mehreren Belegen

zu dieser Beobachtung aufhalten will. Aber das darf ich nicht unbemerkt lassen, daß man bei dem Nützlichen noch mit weit mehrerem Rechte fragen darf, als bei dem Guten, warum es der Mensch begehre. Man giebt zu, daß das neuentdeckte vortreffliche Fernrohr der Astronomie die wichtigsten Dienste leiste, welche Dienste leistet aber die Astronomie selbst? warum ist denn diese Wissenschaft selbst ein Gegenstand des Begehrens? „Sie erhebt den menschlichen Geist, sagt man, sie klärt auf, sie zeigt die Schöpfung in ihrer Größe.“ Recht gut. Man kann aber weiter fragen, welchen Werth die Aufklärung, die Einsicht in die weite Schöpfung habe? oder mit andern Worten, ob sich kein höherer Gegenstand finden lasse, um dessen willen alles dies begehrt werde? Ich zweifle gar nicht, mein Freund, daß Sie auf diese Fragen eine Menge von Antworten bereit haben werden; erlauben Sie mir aber einen Augenblick, anzunehmen, Sie wollten oder könnten mir nicht befriedigend antworten. — Ich frage den Schatzgräber, nachdem ich ihm zugegeben habe, das erwähnte Buch sey für ihn äußerst nützlich, und also begehrenswürdig, ob er aber seine Kunst selbst, und warum es sie für nützlich halte? Ich nehme an, er setze kein Mißtrauen weder in meine Frage noch in meine Einsichten, und ich finde, daß er mir kaum etwas antworten könnte, als dieses: das Geld, das man mit so wenig Mühe erhält, sey wohl sehr nützlich, und darum sey auch seine Kunst nützlich. „Und wozu mag wohl dies Geld nützlich seyn.“ „Mit diesem Gelde, antwortet er mir, können Sie sich tausend Ergötzungen verschaffen. Sie können als ein großer Herr in der Welt herumreisen, können Kutschen, Pferde und Bediente halten, können sich Landgüter kaufen, können herrlich und in Freuden, des Winters in der Stadt, des

Som-

Sommers auf dem Lande leben, Sie brauchen ſich nichts zu verſagen, was nur das Herz begehrt.„

Jetzt werde ich gewahr, daß dieſer Schatzgräber ein aufrichtiger Mann iſt. Er geſteht mir, daß das Vergnügen das letzte Ziel ſeines Beſtrebens ſey. Nun iſt mir die Nützlichkeit des Geldes, die Nützlichkeit ſeiner Kunſt und jenes Buches ganz begreiflich, und ich höre auf zu fragen.

Die Nützlichkeit der Aſtronomie werden Sie ſchwerlich mit ſo leichter Mühe darthun können. Denn daß die Aſtronomie auf die Schiffarth, die Schiffarth auf den Genuß des Lebens entſcheidenden Einfluß habe, daß demnach die Aſtronomie aus eben dem Grunde zu ſchätzen ſey, als mein Mann ſo eben ſeine Schatzgräberei ſchätzenswerth fand, das werden Sie wohl nicht behaupten wollen; und ich möchte aus Achtung für jene Wiſſenſchaft, Sie auch nicht bis zu dieſem äußerſten treiben. Wir wollen daher gegenwärtig die Sache unentſchieden laſſen. Nur ſoviel werden Sie mir, wie ich hoffe, zugeſtehen, daß es zu wünſchen wäre, man möge lieber einen andern haltbaren Grund der Begehrungswürdigkeit der Aſtronomie auffinden, als geſtehen, daß man keinen angeben könne, oder daß der Genuß, der, wiewohl ſehr mittelbar, durch ſie erleichtert werde, der einzige begreifliche Grund von der Anſtrengung des Aſtronomen ſey.

Ich finde einen Grund der Begehrungswürdigkeit des Nützlichen, in dem Guten; denn ich werde gewahr, daß über die Behauptung: etwas iſt begehrungswürdig, weil es zu dem Guten führt, hinaus, ſich eben ſo wenig weiter fragen läßt, als nach der Behauptung: etwas

etwas ist nützlich, weil es zu dem Angenehmen führt. — Und nun, mein Freund, bin ich im Stande, da fortzufahren, wo ich vorhin abbrach, um der Beobachtung, daß der Mensch auch das Nützliche begehre, Platz zu machen. Ich habe versprochen zu untersuchen, ob sich auch denken ließe, daß der Mensch das Gute begehre.

1) Das Gute ist nicht einerlei mit dem Nützlichen. Wenn Sie fragen, ob dieser oder jener ein rechtschaffener Mann ist, so fragen Sie nicht, ob er so zu handeln versteht, wie seine Absichten es erfodern (könnte er das, so wären seine Handlungen nützlich) sondern, ob er ehrliche Absichten habe, und ob er erlaubte Mittel anwende, diese Absichten zu erreichen. Findet sich eines von beiden nicht bei ihm, so ist er kein rechtschaffener Mann, es stehe mit ihm übrigens wie es wolle. Wenn Sie fragen, ob es gut, ob es recht sey, eine gefundene Sache dem Eigenthümer nicht wieder zuzustellen, so wollen Sie nicht wissen, ob man etwas mit dem gefundenen anfangen könne, ob es nützlich sey etwas zu finden, und dasselbe gegen den Willen des Eigenthümers zu behalten, sondern Ihre Frage hat einen ganz andern Inhalt. Gut und nützlich ist nicht einerlei. Damit, daß der Mensch das Nützliche begehrt, ist daher noch gar nicht dargethan, daß er auch das Gute begehre.

2) Das Gute ist nicht einerlei mit dem Angenehmen. Nichts kann unangenehmer seyn, als Freunde und Kinder, Vermögen und Leben zu verliehren. Hier ist dieser Fall. Ein Mann wird unter Bedrohung der Todesstrafe von seinem Vorgesetzten angehalten, ein falsches Zeugniß gegen einen Andern abzu-

abzulegen. Soll er dieſes thun, oder ſoll er dem Leben und allem, was ihm lieb iſt, entſagen? Der innere Ausſpruch verbietet ohne alle Bedingung ein falſches Zeugniß abzulegen, und der Mann handelt recht, (ſeine Handlung iſt gut,) wenn er daſſelbe verweigert. Dieſe Handlung kann aber nimmermehr angenehm ſeyn; ſie erweckt Schrecken und Entſetzen, ſelbſt in der Erzählung. Gut und angenehm iſt alſo nicht einerlei.

Und doch begehret der Menſch das Gute. Ich werde dieſen Satz nicht damit darthun, daß ich jeden auf ſein eigenes Leben verweiſe, und ihn frage, ob er nie einen Hungrigen ſpeiſte, nie einen Nothdürftigen unterſtützte, nie einen Menſchen aus Lebensgefahr errettete, nie ein gefundenes Gut zurückgab, ohne vorher zu berechnen, ob er Schaden oder Nutzen, ob er Vergnügen oder Schmerz dabei habe, ob er ſich geſtehen müſſe, er habe jederzeit einen andern Bewegungsgrund gehabt, als den Gedanken an das pflichtmäßige (an die Güte) ſeiner Handlung, ob er ſich geſtehen müſſe, der Gedanke an bloße Pflicht, ſey nie der Bewegungsgrund ſeiner Handlungen geweſen. Nein; es würde zudringlich ſeyn, ein ſolches Bekenntniß abzufodern. Aber das darf ich von jedem Manne von Beſinnung erwarten, daß er mir zugeſtehen wird, man ſolle gut handeln, der bloße Gedanke an Pflicht ſolle hinreichend ſeyn, in vorkommenden Fällen pflichtmäßig zu handeln, man ſolle, wenn man kann, einem Menſchen das Leben retten, geſetzt daß man auch vorausgeſehene Unannehmlichkeit hievon habe, der bloße Gedanke, daß es recht ſey, ſolle hinreichen ein gefundenes Gut dem Eigenthümer zurück zu geben, geſetzt auch, daß niemand um unſern Fund wiſſe, und daß

man das Gefundene zu Bestreitung der nothwendigsten Lebensbedürfnisse anwenden wolle.

Es ist in dem Gedanken an Pflicht, an pflichtmäßige Handlungen, an das Gute, nichts widersprechendes; er läßt sich also denken. Unser Bewußtseyn sagt uns sogar, er solle für uns ein Gegenstand des Begehrens seyn, es muß dem Menschen daher auch möglich seyn, ihn zum Gegenstande seines Begehrens zu machen. Es muß also in der menschlichen Natur liegen, daß das Gute ein Gegenstand des Begehrens ist, gesetzt auch daß es bei diesen oder jenen Menschen, nicht immer, oder vielleicht gar niemals wirklich ein solcher sey.

Der Mensch begehrt also das Gute, und wir haben hiemit ein Zweites, auf welches das Nützliche bezogen werden kann. Die letzte Antwort auf die Frage über das Nützliche, war vorhin: das Angenehme. Die Nützlichkeit eines Dinges war daraus begreiflich, daß es zum Genuß führt. Man wird nun von andern Dingen sagen können, ihre Nützlichkeit sey daraus begreiflich, daß sie dem Guten beförderlich sind. Denn bei beidem kann man nicht weiter fragen. Die Frage: warum ist das Angenehme Gegenstand des Begehrens, und die Frage: warum ist das Gute Gegenstand des Begehrens, haben ihre Antworten in sich selbst. Es ist so. Dies ist die Antwort. Daß das Angenehme angenehm und begehrungswürdig ist, das empfinden wir unmittelbar, und daß sich nichts höheres und begehrungswürdigeres denken läßt, als das Gute, das ist ebensfalls unmittelbar gewiß. Es hat noch niemand gefragt, wozu es nütze gut und rechtschaffen zu seyn, und wer so fragte, würde nie eine Antwort erhalten, weil kein Mensch einen

nen Zweck denken kann, zu welchem das Gute als Mittel diente.

Wenn man nun fragt: wie ist dasjenige beschaffen, was der Mensch nach der ganzen Einrichtung seines Begehrungsvermögens begehrt? so ist die Antwort: es ist ein Zustand des Wohlverhaltens und des Vergnügens. Ein solcher Zustand ist daher der höchste Gegenstand des menschlichen Begehrens, das heißt, ein Gegenstand welchen der Mensch jedesmal wenigstens mittelbar begehrt. Denn selbst das Begehren des Nützlichen darf nur genau genug beleuchtet werden, so ist es nichts anders als entweder das Begehren des Angenehmen oder des Guten. Man erhält sein Leben entweder um länger genießen zu können, oder aus Pflicht. Gesetzt es schone sich jemand um seine Familie länger ernähren zu können, so wird man bei dieser Antwort nicht stehen bleiben, sondern man wird weiter fragen, und jener wird in seinen Antworten zuletzt gestehen müssen, daß er in der Ernährung seiner Familie entweder Vergnügen finde, oder daß er damit eine Pflicht bezahle. Bis auf diesen Punct können ihn vernünftige Fragen treiben; will man aber weiter gehen, so haben die Fragen so wenig einen Sinn, als die Antworten, welche auf dieselben ertheilt werden.

Der Zustand, welcher hervorgebracht werden würde, wenn die Kräfte des Menschen eben so weit reichten, als sein Begehrungsvermögen, ist von den alten griechischen und römischen Philosophen das höchste Gut genannt worden. Die Frage aber, wie dieses höchste Gut, wenn es vor uns dargestellt würde, beschaffen seyn werde, verwickelte sie in Streitigkeiten. Die Epikuräer behaupteten, das Angenehme, das Vergnügen sey das höchste Gut, und hielten dafür, selbst die Tugend werde

nur

nur um deswillen ausgeübt, weil diese Ausübung Vergnügen bringt. So richtig es nun freilich ist, daß die Tugend einen süßen Lohn in dem Bewußtseyn seine Pflicht erfüllt zu haben, gewährt, so sehr verdient in Erwägung gezogen zu werden, daß viele Menschen gar nicht fähig scheinen das Angenehme der Tugend zu fühlen. Dem falschen Spieler macht der Gewinn, welchen ihm sein Betrug verschafft, mehr Freude, als das Bewußtseyn, nicht betrogen, sondern als ein ehrlicher Mann gehandelt zu haben. Was aber die wichtigste Einwendung gegen die Lehre der Epikuräer ist, so würde derjenige thörigt und unvernünftig handeln, der ein größeres Vergnügen dem kleineren aufopferte. Gesetzt nun, es fände sich Gelegenheit, im stillen, einsamen Walde einen Menschen, der viel Geld bei sich hat, ohne Zeugen und ohne Gefahr der Entdeckung, zu ermorden, so würde es nach jener Voraussetzung vernünftig seyn, dieses zu thun. Denn, gesetzt auch, daß das Gräßliche dieses Mordes einigen Unmuth in die Brust des Mörders brächte, so ist diese Unannehmlichkeit ganz gewiß eine Kleinigkeit gegen die vielen unabsehbaren Vergnügungen, die man sich mit dem erbeuteten Gelde machen kann. Ich sehe nicht, mein Freund, was der konsequente Epikuräer hierauf antworten könnte. Indessen ist diese Folgerung ein Beweis, daß die Voraussetzung der Epikuräer, der Mensch begehre nichts als das Vergnügen, und dieses sey das höchste Gut desselben, falsch und unrichtig ist.

Die Stoiker behaupteten gerade das Gegentheil. Nach ihrer Ueberzeugung begehrt der Mensch nichts als Tugend, und Tugend war, in dem Systeme der Stoiker, das höchste Gut des Menschen. Es giebt gar kein Vergnügen, sagten sie, als das Wohlgefallen an der Tugend, man erhält daher bei der Rechtschaffenheit das

Ver-

Vergnügen gleichsam mit in den Kauf. — Auch dieser Lehrmeinung muß man, wenn man unpartheiisch ist, widersprechen. Es giebt Vergnügen, welches gar nicht mit der Tugend in Verbindung steht, es giebt Mißvergnügen, welches unmittelbar aus der Rechtschaffenheit entspringt, und giebt sogar ein Vergnügen am Laster. Was hat z. B. das Vergnügen an einer schönen Aussicht mit der Tugend gemein? Es ist in Rücksicht auf diese ganz gewiß indifferent ob eine schöne Landschaft einem Menschen Vergnügen gewähre oder nicht. Wollen Sie ein Beispiel vom Mißvergnügen, welches unmittelbar aus der Rechtschaffenheit entspringt, so denken Sie sich den Mann der durch Aussichten auf Ehre und Reichthum, durch das Flehen seiner unerzogenen Kinder nicht bewegt werden kann, ein ihm abgefodertes falsches Zeugniß zu geben, und jetzt eben hingeht, den ihm angedroheten Tod zu empfangen. Es giebt keine Art von Bitterkeit des Gefühls, welche nicht in dem Busen dieses Mannes lebendig seyn muß. Mitleid mit seinen Kindern, Furcht vor dem Tode, Verachtung gegen seine ungerechten Richter, das Gefühl für Gerechtigkeit und Menschenliebe, das so schrecklich verwundet wird — alles dies muß die Seele eines solchen Mannes in die tiefste Wehmuth, in unaussprechlichen Schmerz versetzen. Es ist wahr, das Bewußtseyn des Redlichen ist ein Gegengewicht gegen diese folternden Gefühle; nach dem Maasstab der Gefühle berechnet, ist es aber unendlich schwach, und jeder würde den Genuß, den er unter solchen Bedingungen von seiner Tugend hat, gerne hingeben, um damit die Schmerzen, die er dabei empfindet, von sich zu entfernen, wenn er nur nicht die Tugend selbst damit fahren lassen müßte. — Daß aber das Lasters selbst sogar Reitze hat, davon giebt die Erfahrung alle Tage Beispiele. Der Betruger freuet sich

seiner List, ob sie ihm gleich an seine Betrügerei erinnert, und selbst der Straßenräuber, wenn er verhärtet genug ist, kann an manchen Mord mit Vergnügen zurück denken.

Es ist also eben so unrichtig, daß die Tugend das höchste Gut des Menschen sey, oder daß der Mensch weiter nichts begehre, als Rechtschaffenheit. Nein. Der Mensch begehrt Tugend und Vergnügen. Er darf sich dieses ohne Erröthen gestehen, denn die Natur hat diese Einrichtung getroffen, und der Genuß des Vergnügens ist an und für sich selbst eben so wenig eine Sünde gegen das moralische Gesetz, als er ein Verdienst ist.

Tugend und Vergnügen ist also das, wonach der Mensch unaufhörlich strebt, und das höchste Gut des Menschen hat zwei Bestandtheile. Von diesen zwei Bestandtheilen kann der Mensch durch eigene Kraft, Einen vollkommen erreichen, den zweiten aber nicht. Es steht nämlich in der Kraft des Menschen, und er hat, seinen eigenen Willen ausgenommen, kein Hinderniß zu besiegen, daß er vollkommen tugendhaft sey. Die Tugend erfodert keine tiefe und gelehrte Einsichten, sondern nur Muth. Es giebt gar keine Hindernisse der Tugend, denn sie können insgesammt überwunden werden. Diesen ersten und vornehmsten Bestandtheil des höchsten Guts realisirt also der Mensch ganz allein, und es ist seine eigene Schuld, wenn er ihn nicht besitzt. Den zweiten aber kann er nur zum Theil, nur in einem kleinen Maase sich selbst verschaffen. Glückseligkeit, d. h einen bleibenden Zustand angenehmer Empfindungen zu erhalten, das steht nicht in der Macht eines Sterblichen. Wir können es dahin bringen, daß keine Gewissensbisse uns nagen, daß wir uns keine Vorwürfe über Kurzsichtigkeit

und

und über den unerwarteten, unangenehmen Erfolg unſrer Unternehmungen zu machen haben, wenn wir uns Kenntniſſe verſchaffen, und Klugheit anwenden, ſo viel in unſern Kräften ſteht; wer kann aber mit aller Klugheit verhüten, daß der Hagel ihm ſeine Felder verwüſte, daß der Tod ihm ſeine Eltern, ſeine Kinder raube, daß er ſelbſt durch ſchmerzhafte Krankheiten heimgeſucht werde? Der zweite Beſtandtheil des höchſten Gutes hängt alſo nicht von uns ſelbſt ab. Ich werde nichts dawider haben, mein Freund, wenn Sie bei fortgeſetzten Nachdenken über dieſe Wahrheit, die Natur auf einer Inkonſequenz anzutreffen glauben, und es mit ihrer ſonſtigen Weisheit nicht übereinſtimmend finden ſollten, daß ſie dem Menſchen ein Bedürfniß gab, ohne ihm das Vermögen zu verleihen, dieſes Bedürfniß zu ſtillen; daß ſie ihm eine Blöße ließ, an welcher er ſo leicht zu verwunden iſt, und daß ſie ſelbſt ihn ſo oft an dieſer Stelle verwundet. — Vielleicht und hoffentlich wird ſpäterhin dieſe nicht unſcheinbare Inkonſequenz ſich in Weisheit auflöſen laſſen; jetzt thun Sie wohl, daß Sie nicht leugnen was Ihre Augen ſehen.

Erlauben werden Sie mir wenigſtens den Uebergang zu betreten, den ich hier zu den nachfolgenden Unterſuchungen gebahnt finde. Es ſtricket ſich bei der Unterſuchung über das menſchliche Begehrungsvermögen ein Problem zuſammen, das nähere Beleuchtung verdient und den Wunſch abfodert, es möge aufgelöst werden. Das Gute, welches der Menſch, der Beobachtung zu folge, begehrt, iſt etwas ſo einfaches, zartes und unbegreifliches, daß man ſich über die Verſuche, dieſes Factum begreiflich zu machen, gar nicht wundern darf. Indeſſen iſt jeder dieſer Verſuche fehlgeſchlagen. Man hat begreiflich machen wollen, warum der Menſch

das Gute begehre, und es läßt sich doch auf diese Frage keine Antwort finden. Das Gute ist an sich begehrungswürdig, und sogar der entfernte Grund warum wir so manches Nützliche nützlich nennen. Nach einer Absicht fragen, welche durch das Gute erreicht werden soll, heißt gar nicht wissen, was gut ist. Der menschliche Geist muß hier seine Spekulation schließen. Der Satz, daß der Mensch das Gute begehre, ist eine Grundwahrheit, ist unmittelbar gewiß.

Das Begehren des Angenehmen scheint in der That begreiflicher, dafür tritt aber bei diesem der Fall ein, daß der Mensch nicht erlangt, was er begehrt. Während daß ein jeder so weit in der Tugend kommen kann, als er nur immer will, steht er von der zweiten Seite des Begehrungsvermögens dem Eindringen einer feindseligen Natur bloß, die sich an den Menschen gar nicht zu kehren scheint, sondern, so wie es ihr Lauf mit sich bringt, Donner- und Hagelwetter, Wasserfluth, Erdbeben, Mißwachs, Theurung, Pest und Krieg kommen läßt, und die nothwendigsten und theuersten Schätze des Menschen aufzehrt. Das was der Mensch von den Gegenständen seines Begehrens durch eigene Kraftanwendung realisiren kann, das realisirt er, ohne etwas mehr als einen Begriff davon zu haben, der nicht viel heller ist, als ein Gefühl, und was ihm des Genusses wegen, der ihm so wohl behagt, unmittelbar begehrungswürdig, was ihm als Gegenstand seines Begehrens begreiflich scheint — das Vergnügen der Sinnen — das wird ihm so oft entrissen, das liegt so oft außer dem Wirkungskreis seiner Kräfte.

Die Beobachtung sagt uns nur was ist. Sie klärt nichts auf, sie macht uns nichts begreiflich. Sie

hat

hat uns hier auf einen Weg gebracht, der in einen Abgrund zu führen scheint. Es läßt sich hierei zweierlei fragen. Erstlich: müssen wir es bei dieser Beobachtung bewenden lassen, oder giebt es Einsichten in die menschliche Natur, welche tiefer dringen, als diese Beobachtungen? und zweitens; gesetzt daß es keine tiefern Einsichten gäbe, kann man hoffen, daß diese auf dem Weg der Beobachtung gefundenen Unbegreiflichkeit sich auflösen werde?

Ich verspreche Ihnen, mein Freund, Antwort auf diese Fragen, die Sie, wie ich hoffe, befriedigen soll. Jeder der folgenden Briefe, wird Sie dem Aufschlusse näher bringen, so viel Mißtrauen Sie auch anfänglich gegen den Weg äußern möchten, den ich Sie führen muß. Schenken Sie nur diesmal, und nur auf einige Zeit, einem Freunde Ihr Zutrauen, da er der Beschaffenheit der Sache nach, am Anfange seine Unternehmung Ihren Beifall nicht erzwingen kann. Der Ort, wohin ich Sie zu bringen gedenke, liegt allerdings entfernt von dem Punkte, wo wir uns jetzt befinden; allein, Sie wissen schon, daß man mit vielen einzelnen Schritten weit kömmt, und endlich so weit, daß die Entfernung von dem Orte, von welchem wir ausgiengen, fast eben so unbegreiflich wird, als ehedem die Entfernung von dem Orte war, wohin wir gelangt sind. Ahmen Sie nur das Beispiel rüstiger Fußgänger nach, welche, unbekümmert um die Entfernung des Ortes, wohin sie gehen wollen, nur immer fortschreiten. Vergessen Sie sogar den Punkt, zu welchem wir kommen wollen. Eine gar zu weite Aussicht ermüdet das Auge, und lähmt den Entschluß. Ich werde Sie, sobald wir anlangen, freundlich erinnern, daß wir da sind und werde Ihnen zur Erhohlung und zur Probe ob ich Ihr Zutrauen ver-

dient habe, die Zeichnung von dem Weg vorlegen, den wir genommen haben.

Ich kann aber dieſen Brief nicht abſchicken, ohne Sie daran zu erinnern, daß ich hiemit meine pſychologiſchen Unterſuchungen über die menſchliche Natur endige, und den Grundriß ſchließe, welchen ich Ihnen von einer der würdigſten philoſophiſchen Wiſſenſchaften, von der empiriſchen Pſychologie zu geben verſprach. Der gröſte Theil von dem, was wir, zu Erreichung des höchſten Guts thun können, beſteht darinn, daß wir die Liebe zur Tugend in uns entflammen, und uns immer mehr dahin zu bringen ſuchen, daß unſer Entſchluß gut, moraliſch richtig ſey. Was wir in dieſer Hinſicht zu thun haben, das kann uns keine Wiſſenſchaft angeben, als die empiriſche Pſychologie, denn keine Wiſſenſchaft hat die Kenntniß der menſchlichen Natur zum einzigen Gegenſtande, als dieſe. Sie behauptet daher unter den philoſophiſchen Wiſſenſchaften einen anſehnlichen Rang, und iſt eine philoſophiſche Wiſſenſchaft nach dem genaueſten Sinne des Wortes. — Daß durch das Studium der Pſychologie aber auch unſre Menſchenkenntniß vergröſert und, was ſehr wichtig iſt, daß ſie ſicherer wird, dies iſt ein Vortheil, der unmittelbar in das wirkliche Leben übergeht, und die Pſychologie zu einer Angelegenheit jedes wohldenkenden und gebildeten Mannes machen muß.

Die Pſychologie entdeckt drei Aeſte der menſchlichen Gemüthskräfte, deren gemeinſchaftlichen Stamm man nicht kennt. Der Menſch hat ein Erkenntnißvermögen, er hat ein Gefühlvermögen, und ein Begehrungsvermögen. Das Erkenntnißvermögen theilt ſich 1) in die hervorbringenden und 2) in das fortpflanzende Vermögen. Die hervorbringenden Kräfte bringen entweder a)

uns

unmittelbare, oder b) mittelbare Erkenntniß hervor, das Vermögen der unmittelbaren Erkenntniß heißt Wahrnehmungsvermögen oder Verstand, das Vermögen der mittelbaren Erkenntniß heißt Denkkraft oder Vernunft.

Das Gefühlvermögen ist das Vermögen Wohlgefallen oder Mißfallen an den Dingen zu finden, und das Begehrungsvermögen ist das Vermögen durch seine Vorstellungen Ursache von den Gegenständen dieser Vorstellungen zu seyn.

Der Mensch zeigt die Beschaffenheit seines Begehrungsvermögens in seinen Handlungen. So lange diese so beschaffen sind, daß man keine Spur eines kennbaren gemeinschaftlichen Ursprungs an ihnen wahrnimmt, so lange legt man dem Handelnden Charakterlosigkeit bei. So bald man aber Uebereinstimmung, Aehnlichkeit in den Entschlüssen eines Menschen wahrnimmt, sobald sagt man von ihm, er habe einen Charakter, und dieser wird vorzüglich nach dem Verhältnisse der Handlungen zu dem Moralgesetz beurtheilt. Der Charakter heißt gut, wenn die Handlungen so beschaffen sind, daß sie aus Achtung gegen dies Gesetz geschehen sind, und schlecht, wenn man wahrnimmt, der Mann suche mit der Moral zu feilschen, und erlaube sich Ausnahmen von ihrem unbedingten Gesetze. Man nennt das Moralgesetz, welches die letzte, unbedingte und nie trügliche Richtschnur unserer Handlungen ist, auch das Gesetz der Vernunft, und die Vernunft heißt als Quelle dieses Gesetzes praktische Vernunft, weil sie auf das praktische Leben, auf das Handeln des Menschen, durch dasselbe entscheidenden Einfluß hat.

Die Vernunft, welche als Denkkraft, (als theoretische Vernunft) Theil des Erkenntnißvermögens ist, wird nun, als Quelle des Gesetzes, das uns zum Guten

leitet, Theil des Begehrungsvermögens, und in dieser Eigenschaft der Erklärungsgrund eines gewissen Wohlgefallens, welches ich Ihnen in meinem vorigen Briefe nicht zu erklären vermochte, weil ich in demselben nicht von dem Begehrungsvermögen sprechen wollte. Ich werde daher die daselbst schuldig gebliebene Stelle, dem gegenwärtigen anhängen.

Es findet sich eine auffallende Aehnlichkeit an der Einrichtung des Begehrungsvermögens, mit der Einrichtung des Erkenntnißvermögens. Dieses besteht wie jenes, aus zwei Hauptästen, aus dem Vermögen der unmittelbaren Erkenntniß, und aus dem Vermögen der mittelbaren Erkenntniß; aus dem Wahrnehmungs- und aus dem Denkvermögen. Das Begehrungsvermögen theilt sich in das Vermögen das Angenehme, welches unmittelbar in der Empfindung gefällt, und in das Vermögen, das Gute zu begehren. Gut ist ein Begriff, den man nur denken kann. Er reicht viel weiter als alle unmittelbare Wahrnehmung. An eine ganze Welt voll böser Menschen würde die Foderung ergehen, daß sie gut seyn sollen, und die allgemeinste Erfahrung, daß die Tugend nicht ausgeübt werde, kann die Foderung nicht umstoßen, daß sie ausgeübt werden solle. Der Mensch im Bewußtseyn des Moralgesetzes erhebt sich also über alles Vorhandene, und erkennt ein Gesetz, das höher ist, als alle mögliche Vorschriften zum Genuße. Er begehrt in diesem etwas, was ihm den Genuß des Vergnügens zwar nicht entbehrlich macht, was ihm aber lieber ist, als aller Genuß.

Eine Veranlassung nun, bei welcher er gewahr wird, daß seine angelegensten Wünsche viel höher liegen, als in der Sinnenwelt, kann nicht anders als mit Wohlge-

gefallen von ihm betrachtet werden. Und hieraus, mein Freund, werden Sie das Wohlgefallen an erhabenen Gegenständen von gewisser Art erklären können, nämlich das Wohlgefallen am dynamisch- oder praktisch-Erhabenen. So wie eine unabsehbare Ebene, ein unermeßlich hoher Thurm, und mit Einem Worte, ein seiner Ausdehnung nach großer Gegenstand, ein Gegenstand des Wohlgefallens ist, so sind es auch andere Dinge, bei welchen man aber nichts von großer Ausdehnung wahrnimmt. Der Löwe, ein losgerissenes Pferd, ein wüthender Stier, ein den Einsturz drohender Felsen, das Meer im Sturme — diese und andere Gegenstände sind Gegenstände eines weit stärkeren Wohlgefallens, als es die der ersten Art sind. Diese Gegenstände sind Einer Art des Begehrens entgegen. Wir begehren das Angenehme, und mit demselben Ruhe, Bequemlichkeit, Furchtlosigkeit. Diese Gegenstände aber machen uns bange, stöhren uns aus der erwünschten Ruhe. Doch, gerade in dem Augenblick, da wir durch sie einen Theil von dem, was wir begehren, seiner Vernichtung so nahe erblicken, tritt das Bewußtseyn, daß wir auch noch Gegenstände von anderer Art (nämlich das Gute) begehren, desto deutlicher hervor, und mit ihm die Vorstellung von der Ohnmacht dieser dem Angenehmen so furchtbaren, so nachtheiligen Natur. „Du kannst mir alles rauben, was mir lieb ist, nur das Bewußtseyn nicht, daß ich tugendhaft seyn kann.“ Dies ist der Gedanke, der uns über die Gefahr erhebt, und von einem Wohlgefallen begleitet ist, welchem an Größe und Erhabenheit nichts weiter gleich kömmt. So zweckwidrig daher ein furchtbarer Gegenstand, z. B. ein Ungewitter dem niederen Begehrungsvermögen ist, (dem Begehren des Angenehmen) so zweckmäßig ist er, um uns den Besitz des oberen Begehrungsvermögen fühlbar zu machen, um

uns inne werden zu lassen, daß der Gegenstand unsrer heißesten Wünsche, daß die Tugend, uns nicht von der Natur, so stark und so schrecklich diese auch ist, geraubt werden kann; daß wir über die Natur erhaben sind, und noch ein anderes Vaterland ahnden, als diese der Zertrümmerung unterworfene Welt.

Mit dieser Bemerkung hoffe ich Ihnen nun auch das stärkste, das erschütternste Wohlgefallen, begreiflich gemacht zu haben. Ein Wohlgefallen, welches um so unbegreiflicher schien, da es nur durch schreckbare, durch fürchterliche Gegenstände hervorgebracht wird, und von einer Gemüthsstimmung begleitet ist, welche der ruhigen Contemplation, zu welcher das Schöne einladet, gerade entgegensteht.

Zehnter Brief.

Sie sind entschlossen, wie Sie mir melden, mit mir einen Weg anzutreten, für dessen Richtigkeit ich Ihnen Bürgschaft geleistet habe. Ich weiß Ihr Zutrauen vor der Hand nicht dankbarer zu erwiedern, als damit, daß ich Ihnen die Richtung angebe, die dieser Weg nimmt. Er geht durch das Gebiete zweier Wissenschaften, die ihrer Zuverläßigkeit wegen allgemeine Achtung erhalten haben, durch das Gebiet der Mathematik und der Physik, bis an die äußerste Gränze alles menschlichen Wissens. Er führt daher zur bestimmten Beantwortung der Frage: was kann der Mensch wissen? wie weit reichen die Grundsätze, welche sich in der menschlichen Erkenntniß vorfinden? Die Untersuchung wird hierauf mit bestimmter Rücksicht auf die Probleme in Ansehung des höchsten Guts fortgesetzt, und die Frage gelöst, was die Denkkraft über dasselbe, auszumachen, und mit

welchen Gründen sie ihre Resultate zu befestigen vermöge.

Soviel im Voraus. Die ausführlichere Charte des Weges erhalten Sie, wenn dieser zurückgelegt ist.

Es ist in der menschlichen Erkenntniß ohne Mühe ein Unterschied wahrzunehmen, welcher die Gültigkeit unsrer Behauptungen betrifft. Einige Urtheile werden mit dem Bewußtseyn der Nothwendigkeit ausgesprochen, andere entbehren dieses Bewußtseyn, ob sie gleich nichts weniger als ungewiß sind. Der Satz: wer in der Jugend nicht spart, der muß im Alter darben, ist zwar durch vielfache Erfahrungen erprobt, und ist überhaupt so handgreiflich wahr, daß niemand ihm die Gewißheit absprechen wird. Es fehlt aber noch viel, daß er für schlechterdings nothwendig, und für so allgemein gehalten werde, als der Satz: jede Veränderung eines Dinges muß ihre Ursache haben. Von diesem Satz ist keine Ausnahme möglich, das sagt uns das innere Bewußtseyn. Gesetzt, daß wir irgend einmal eine geschehene Veränderung wahrnähmen, von welcher wir die Ursache durch keine Bemühung entdecken könnten; so würden wir in diesem Falle zwar unser Unvermögen diese Begebenheit zu erklären gestehen müssen, zugeben aber, daß die Begebenheit keine Ursache gehabt habe, würden wir schlechterdings nicht. Der Satz, daß jede Veränderung ihre Ursache habe, ist also ein Satz, der mit dem Bewußtseyn von Nothwendigkeit begleitet ist.

Von dem erstern Satze hingegen: daß der junge Verschwender im Alter darben müsse, können wir die

Aus-

Ausnahme denken, selbst ehe noch ein wirkliches Beispiel davon vorkömmt. Der junge Verschwender kömmt vielleicht gar nicht in die Jahre des Alters, oder es fällt ihm nach durchgebrachtem eigenen Vermögen späterhin eine reiche Erbschaft zu. In diesen und ähnlichen Fällen wird die Regel, wie man sagt, eine Ausnahme leiden, und der junge Verschwender wird das unverdiente Glück genießen, die natürliche Folge des Verschwendens im Alter nicht zu erfahren.

Der Umstand, den ich ehedem bemerkte, daß die Erkenntniß des Menschen theils mittelbar theils unmittelbar ist, hat keinen Einfluß auf den jetzt angegebenen Unterschied. Es giebt mittelbare und unmittelbare Erkenntniß, welche richtig, aber darum noch gar nicht nothwendig ist; es giebt aber auch nothwendige sowohl mittelbare als unmittelbare Erkenntniß. Ich sehe ein Haus vor mir, ich erkenne also das Daseyn dieses Hauses; es ist gewiß, daß dieses Haus vor mir stehet. Dies ist eine unmittelbare, aber nicht nothwendige Erkenntniß; ich kann mir vorstellen, daß dieses Haus nicht vorhanden wäre, daß es nicht hier stünde, oder daß ich es wenigstens nicht sähe. Versuche ich mir alle äußere Gegenstände wegzudenken, so bleibt mir eine einzige Vorstellung eines Dinges außer mir; dieses ist der Raum. Ich kann den Raum nicht wegdenken; die Vorstellung des Raums ist also eine nothwendige Erkenntniß. Da sie auch eine unmittelbare Erkenntniß ist, so haben Sie daran ein Beispiel von unmittelbarer, nothwendiger Erkenntniß.

Ein Beispiel von mittelbarer nicht nothwendiger Erkenntniß ist folgendes: Ein Mann der weit von Neapel wohnt, liest in der Zeitung, daß diese volkreiche

Stadt durch ein unerhörtes Erdbeben in das Meer gestürzt worden sey. Die unbegreifliche Geschwindigkeit des ganzen Unglückes habe keinem einzigen Menschen Rettung erlaubt, und alle in der Stadt befindlichen Personen hätten mit dem Untergange derselben ihren Tod gefunden. Gesetzt, dieser Mann wisse zuverläßig, daß zu der Stunde, da sich der Vorfall ereignete, sein Freund in Neapel gewesen ist, so kann er ohne Mühe das traurige Resultat ziehen, daß auch sein Freund unter den ums Leben gekommenen Personen sey. Die Erkenntniß dieses Mannes ist mittelbar. Der Vernunftschluß, nach welchem er dachte, ist leicht zu machen. Die Erkenntniß aber ist nicht nothwendig. Man kann gar wohl noch denken, daß Neapel von einem so schrecklichen Erdbeben verschont geblieben wäre, und fort existire; daß der Freund dieses Mannes niemals nach Neapel gekommen, und also nie in den Untergang dieser Stadt verflochten worden wäre.

Dagegen gewähret folgender Schluß ein Beispiel von mittelbarer nothwendiger Erkenntniß:

Alles was im Raum ist, hat eine bemerkbare Ausdehnung;

Nun ist ein Sonnenstäubchen etwas im Raume;

Folglich hat das Sonnenstäubchen eine bemerkbare Ausdehnung.

Der Schlußsatz ist so nothwendig als der Vordersatz. Da dieser nun eine nothwendige Erkenntniß ist, so ist es auch der Schlußsatz.

Ich

Ich werde die nothwendige Erkenntniß in Zukunft Erkenntniß *a priori*; die nicht nothwendige aber Erkenntniß *a posteriori* nennen. Diese Nahmen sind in der Philosophie angenommen, und dienen zur Kürze im Ausdruck.

Ein zweiter Unterschied an der menschlichen Erkenntniß ist eben so leicht zu bemerken, als der erstere. Es giebt Urtheile (oder Erkenntnisse, denn beide Ausdrücke brauche ich hier in gleicher Bedeutung) in denen dem Gegenstande Eigenschaften deswegen beigelegt werden, weil ihm das Gegentheil dieser Eigenschaften widersprechen würde. Gesetzt ich wüßte nicht was Metall ist. Ein Anderer, der nicht vielmehr davon weiß, als ich auch, sagte mir: Metall ist ein Körper. Fürwahr eine magere Auskunft, aber doch immer Erweiterung meiner Kenntniß, selbst in dem Grade, daß ich aus dieser Kenntniß ohne weitere Beihülfe, noch mehrere herleiten kann. Ich weiß z. B. daß ein Körper ein ausgedehntes, ein meßbares Ding ist; ich kann also urtheilen: Metall ist ein ausgedehntes, meßbares Ding. Zu diesem Urtheile bin ich darum berechtiget, weil die Vorstellung eines Körpers ohne die Vorstellung des Ausgedehntseyns gar nichts ist, weil also das Nichtausgedehntseyn der Vorstellung von Körper widerspricht.

Urtheile — oder Erkenntnisse — welche auf die Art zu Stande kommen, daß man dem Gegenstande ein Merkmal deswegen beilegt, weil das entgegengesetzte dieses Merkmals ihm widerspräche, heißen analytische Urtheile oder Erkenntnisse.

Diese Erkenntnisse können zwar Erkenntnisse a priori genannt werden, allein dieser Name gebührt ihnen nicht

nicht mit vollem Rechte. Sie haben allerdings Nothwendigkeit bei sich, gar oft aber nur eine bedingte Nothwendigkeit. Wer mir z. B die Nachricht giebt, er habe einen gebornen Ostindianer in London gesehen, der berechtigt mich allerdings zu dem Urtheile, er habe einen gelbbraunen Menschen gesehen, denn eine andere als die gelbbraune Farbe kann den Eingebornen dieses Landes nicht beigelegt werden. Mein Urtheil ist in so ferne nothwendig, und also auch a priori. Allein der Satz selbst: die gebornen Ostindianer sind von braungelber Farbe hat sehr wenig Nothwendigkeit; man kann sich gar wohl vorstellen, daß durch eine veränderte Lage der Erdkugel Ostindien eine andere Temperatur bekäme, und daß alsdann die Hautfarbe der Eingebornen eine andere seyn würde. Es haben also nicht alle analytische Urtheile eine unbedingte oder eigentliche Nothwendigkeit, sondern viele haben nur eine bedingte und relative. Sie verdienen daher den Namen: Erkenntnisse a priori nicht im ganzen Umfange.

Den analytischen Urtheilen stehen die synthetischen Urtheile oder Erkenntnisse entgegen. Diese kann man nie dadurch zu Stande bringen, daß man einem Gegenstande ein Merkmal beilegt, weil ihm das Entgegengesetzte dieses Merkmales widerspräche, sondern man muß auf andere Art berechtiget werden ein solches Urtheil zu fällen. Ich spreche das Urtheil: jenes Haus ist grün gemahlt mit vollem Rechte aus, denn es ist wirklich grün; ich kann aber nicht behaupten, daß das Gegentheil von Grün diesem Hause widerspreche. Warum sollte dieses Haus nicht dasselbe Haus bleiben, wenn es gelb, oder grau oder gar nicht angestrichen wäre. Es widerspricht nichts der grünen Farbe so sehr, als das Merkmal einer andern, z. B. der rothen Farbe; und

doch

doch kann ich daraus, daß das Haus nicht roth ist, noch nicht schließen, daß es grün sey. Ich könnte also mein Urtheil nie mit Recht fällen wenn mir die Anschauung des Hauses selbst nicht die grüne Farbe seiner äußeren Fläche zeigte.

Es ist ein wesentlicher Charakter der synthetischen Urtheile, das sie nie auf die Art zu Stande gebracht und gerechtfertiget werden können, als die analytischen. Manches Urtheil ist nun zwar nach dem Dafürhalten des Einen synthetisch, welches ein Anderer als ein analytisches ausspricht, allein dies ist nur bei einigen der Fall, und es giebt Urtheile, welche richtig, welche sogar nothwendig, aber in keines Menschen Meinung analytische Urtheile sind. Ich werde Ihnen von beiden Arten Beispiele geben.

Ein Mensch, der jeden seiner körperlichen Sinne brauchen kann, wird mit dem Worte: Rose immer die Vorstellung einer Blume von angenehmer Farbe und von angenehmen Geruch verknüpfen. Er ist nie gewohnt etwas anderes bei dem Worte Rose zu denken. Gesetzt nun, es komme jemand, mit dem Vorgeben einer neuen Entdeckung, indem er durch chemische Versuche gefunden habe, die Rose enthalte einige Oeltheile; so würde dieser Mann von jenem ausgelacht werden, denn der erstere würde sagen, zu dieser Bemerkung habe er keine chemische Versuche nöthig gehabt, da jedermann wisse daß die Rose Geruch von sich gebe kein Körper aber Geruch von sich geben könne, der nicht ölichte Theile enthalte. Für jeden ist demnach das Urtheil: die Rose enthält Oeltheile ein analytisches Urtheil, der mit jenem Worte die Vorstellung einer riechenden Blume verbindet, und schon weiß, daß der Geruch eines Körpers nur dadurch ent-

entsteht, daß wir einige seiner Oeltheilchen in die Nase bekommen. Allein wer dies letztere nicht weiß, wer noch nicht weiß, wie die Empfindung des Geruchs hervorgebracht wird, der hat in der Rose auch noch keine ihr innwohnenden Oeltheile voraussetzen können, der erfährt also durch jene Versuche allerdings etwas, was er noch nicht wußte, und muß das Urtheil: die Rose enthält Oeltheile, als ein synthetisches gelten lassen.

Ein Mensch aber, der von Jugend auf noch nie gerochen hätte, und also diesen Sinn entbehrte, würde sich unter der Rose weiter nichts als eine Blume von angenehmer Farbe vorstellen. Man verschaffe ihm nun den Gberauch seiner Nase, und halte ihm die Rose vor. In diesem Augenblick wird er urtheilen: die Rose riecht angenehm, und sogar dieses Urtheil als ein synthetisches ausgesprochen haben; denn der Vorstellung, welche Er bisher von der Rose hatte, widersprach das Urtheil: die Rose riecht unangenehm — nicht; er war also nicht berechtigt, deswegen zu urtheilen: weil das Gegentheil des angenehm riechenden seiner Vorstellung von Rose widersprach, die Rose riecht angenehm. — Es giebt also in der That Urtheile, von welchen auf der Stelle nicht in die Augen leuchtet, ob sie analytische oder synthetische sind. Es giebt aber auch Urtheile, von denen es theils wahrscheinlich, theils ganz gewiß ist, daß sie keine analytische sind. So ist z. B. der Satz: diese Rose ist mir geschenkt worden — höchst wahrscheinlich ein synthetischer Satz, denn es läßt sich nicht wohl annehmen, daß irgend jemand das was ich behaupte, schon vorher mit der Vorstellung: Rose, verknüpfen, und daß er auf die Frage: was ist eine Rose? antworten sollte: eine Rose ist eine schöne, rothe Blume, von angenehmen Geruch, die Ihnen geschenkt zu werden pflegt.

Von

Von folgenden Sätzen aber: Ein Mensch ist lebendig gen Himmel gefahren, und bei jedem rechtwinklichten Triangel ist das Quadrat der Hypothenuse gleich den Quadraten der beiden Catheten — ist gewiß jeder ein synthetischer Satz; denn der letztere fodert einen zusammengesetzten Beweis, wenn er als wahr erkannt werden soll, und, was den ersteren betrifft, so ist der angegebene Fall so selten, daß gewiß kein Mensch auf der Welt mit dem Worte: Mensch, die Vorstellung eines lebendig gen Himmel fahrenden Wesens verknüpft.

Ich halte die Unterscheidung der Erkenntniß (Sätze oder Urtheile) in analytische und synthetische für richtig und gegründet; ich halte sie auch für wichtig und fruchtbar. Deswegen habe ich Sie etwas umständlich darauf aufmerksam gemacht. Lassen Sie sich durch kein Vorgeben des Schwankenden und Relativen in dieser Unterscheidung irre machen, und geben Sie, wenn man es verlangt, getrost zu, daß manches Urtheil für einen Mann von wenig Kenntnissen ein synthetisches ist, welches ein Gelehrter als ein analytisches ansieht, weil Er schon mit dem Namen eines Dinges die Vorstellung von Eigenschaften verknüpfte, welche ein Anderer mit vielen Befremden an jenem Dinge neu entdeckt zu haben glaubt. Es fragt sich nicht, ob dieses und jenes Urtheil ein analytisches oder ein synthetisches sey; sondern nur ob es überhaupt analytische und synthetische gebe. Dieses muß bejahet werden, und es werden Ihnen hundert Urtheile zu Gebote stehen, deren synthetische Natur so in die Augen fallend ist daß Sie einen Preis darauf setzen könnten, wenn man Ihnen dieselben als analytische Urtheile darstellt.

Die

Die analytiſchen Urtheile machen zwar unter der Menge unſrer Erkenntniß eine beträchtliche Anzahl aus; allein ich werde ſie doch gegenwärtig nicht weiter in Betrachtung ziehen. Sie werden aus den vorhandenen Kenntniſſen gebildet, und machen unſre Einſicht zwar deutlicher und heller, aber ſie gewähren doch keine Erweiterung unſrer Erkenntniß. Man ſchließe einmal zu beliebiger Zeit gleichſam Augen und Ohren und alle Sinnen des Geiſtes und Körpers zu, und zergliedere das, was bisher geſammlet worden iſt. Die Kenntniß wird ſcheinbar vergrößert, ſie wird aber nicht wirklich vermehrt werden. Wer ſeine Kenntniß durch bloße Analyſis, durch bloße Zergliederung und Vergleichung deſſen, was er ſchon weiß vermehren zu können glaubt, der fällt in den Irrthum deſſen, der dadurch reicher zu werden gedächte, daß er ſeine erſparten Goldſtücke in Scheidemünze umſetzt.

Ueber die ſynthetiſchen Urtheile aber habe ich noch eine Bemerkung zu machen.

Es giebt ſynthetiſche Urtheile a priori und a poſteriori. Ich frage mich, mit welchem Recht ich beide ausſpreche?

In Anſehung der ſynthetiſchen Urtheile a poſteriori iſt die Entſcheidung leicht. Mein Beweis iſt bei der Hand, es iſt die Anſchauung der Dinge ſelbſt. Wer mir nicht glauben will, daß meine Katze Funken von ſich giebt, wenn ſie im Dunkeln geſtrichen wird, dem zeige ich das Experiment oder laſſe es ihm ſelbſt machen. Dieſe Art von Urtheilenwird alſo durch Erfahrung erlangt, und durch Erfahrung ſelbſt beſtätiget; es iſt unmittelbare Erkenntniß. Glaube ich durch wiederhohlte Verſu-

che

che berechtigt zu seyn mein Urtheil allgemein auszudrücken, so sage ich: alle Katzen geben Funken von sich, wenn sie im Dunkeln gestrichen werden, und die Rechtfertigung meiner Behauptung ist die Erfahrung, ist das Bewußtseyn, daß mir bisher kein einziger Versuch, den ich mit diesen Thieren hierüber anstellte, mißgelungen ist.

Allein, was sich bisher nicht ereignet hat, das kann sich wohl künftig ereignen. Meine Behauptung scheint also nicht fest genug gegründet, um sie mit dem Bewußtseyn von Nothwendigkeit aussprechen zu können. In der That sprechen wir auch die synthetischen Sätze a posteriori nicht mit vollkommner Nothwendigkeit aus, sondern wir wollen mit ihnen nichts weiter behaupten, als daß die Sache bisher sich so zu getragen habe. Sobald wir einen Satz mit dem Bewußtseyn von Nothwendigkeit aussprechen, sobald geben wir zu verstehen, daß wir ihn nicht bloß aus Erfahrung hergeleitet wissen wollen. Worauf kann er sich aber wohl gründen, wenn er sich nicht auf Erfahrung, auf unmittelbare Wahrnehmung gründet? Welche Rechtfertigung werde ich für einen solchen Satz in Bereitschaft haben?

Gesetzt ich versicherte einen Andern so stark als mir möglich wäre, sein Haus würde einstürzen, wenn er ihm das Fundament entzöge, auf welchem es ruhet — und dieser stellte sich entweder als glaube er meinen Worten nicht, oder glaube es wirklich nicht. Werde ich ihn die Probe machen lassen, und erst dann, wenn das Haus in Trümmern liegt, ihm zeigen, daß ich recht hatte? — Dies abzuwarten wäre wohl unnöthig, und mein Satz, daß jedes Gebäude einstürze, sobald ihm der Grund genommen ist, hat in der That zu viel Nothwendigkeit in

sich, als daß ich annehmen sollte, ich habe ihn nur so zufälliger Weise aufgerafft, da ich ein oder zweimal wirklich habe Gebäude einstürzen sehen, denen man den Grund weggerissen hatte.

Hier ist also ein synthetischer Satz, (denn das Urtheil, daß ein Haus ohne Grund nicht stehen bleiben kann, ist doch gewiß kein analytisches Urtheil) und zwar ein synthetischer Satz a priori; er dringt sich mir mit der höchsten Nothwendigkeit auf. Indessen ist dieser Satz keine unmittelbare Wahrheit, und er kann noch bewiesen werden. Das kann er ganz gewiß auch nach meiner Meinung, und wohl auf mehr als Eine Art. Ich wähle hier die kürzeste, und zu meiner Absicht bequemste.

Wo keine Ursache ist, da ist keine Wirkung;

Nun ist das Fundament die einzige Ursache, welche verhindert, daß das Gebäude nicht zusammenstürzt;

Folglich muß das Gebäude zusammenstürzen, so bald ihm das Fundament genommen wird.

Es tritt in diesem Beweise ein Satz auf, der die Evidenz einer unmittelbaren Wahrheit, und eine unverstehliche Nothwendigkeit bey sich führt. Dies ist der Satz, daß keine Wirkung ohne Ursache sey. Ein Satz der selbst synthetisch ist; der wie mir scheint, nicht weiter bewiesen werden kann, und doch den Beifall durch seine innere Nothwendigkeit erzwingt.

Wollen Sie mir vielleicht entgegensetzen, mein Satz sey analytisch, es sey um deswillen nothwendig daß keine

ne Wirkung ohne Urſache iſt, weil jede Urſache ihre Wirkung haben müſſe, und es alſo widerſprechend ſey, eine Wirkung ohne Urſache anzunehmen; ſo will ich Ihnen Recht geben; nur werde ich wieder dagegen fragen dürfen, woher Sie wiſſen, daß jede Wirkung ihre Urſache haben müſſe? Sie berufen ſich hier abermals auf einen ſynthetiſchen Satz, den ich deswegen einen ſynthetiſchen Satz a priori nenne, weil er mit dem Bewußtſeyn der Nothwendigkeit ausgeſprochen wird. Woher wird dieſer Satz ſeine Rechtfertigung nehmen, da er nicht aus dem was bisher geſchehen iſt, hergeleitet werden kann?

Es giebt aber ſolcher ſynthetiſcher, nothwendiger Sätze noch mehrere.

Unter dem kürzeſten Weg verſteht man denjenigen, den man am ſchnellſten, d h. in der kleinſten Zeit zurücklegen kann. Gerade heißt ein Weg, wenn er immer nur einerlei Richtung nimmt, und niemals zur Rechten noch zur Linken ausbeugt. Daraus aber, das ein Weg gerade iſt folgt noch gar nicht, daß er auch der kürzeſte ſeyn müſſe, denn er kann übrigens ſo beſchwerlich ſeyn, daß man eher ans Ziel gelangt, wenn man einen bequemen Umweg nimmt. Die Vorſtellung des geradeſten ſchließt alſo die Vorſtellung des kürzeſten nicht in ſich; gerade und kurz iſt nicht einerlei, beide Vorſtellungen können einander widerſprechen. Wenn ich daher erfahre, dieſer oder jener Weg ſey der geradeſte ſo kann ich daraus noch gar nicht folgern, er ſey auch der kürzeſte, ſondern es hängt von dem Verſuche ab, ob ich berechtigt bin zu ſagen: der gerade Weg iſt diesmal der kürzeſte.

Der geometrische Satz: Die gerade Linie zwischen zwei Punkten ist die kürzeste von allen Linien, die zwischen diesen Punkten möglich sind, ist also ein Satz, der nicht analytisch ist. Denn ich kann nicht sagen, daß das Merkmal des Umschweifes (des Längeren) der Vorstellung des Geraden widerspreche, und daß dem Geraden also das Merkmal des Kürzeren nothwendig zu komme. Dieser geometrische Satz ist also synthetisch; ich sehe, sobald ich mir eine gerade Linie zwischen zwei Punkten vorstelle, oder sie wirklich ziehe, aus der Anschauung selbst, daß die gerade Linie auch die kürzeste zwischen zwei Punkten sey. Da dieser Satz aber mit unwiderstehlicher Nothwendigkeit ausgesprochen wird, so ist er ein Satz a priori, und gehört unter die mannichfaltigen synthetischen Sätze a priori, die wir bei genauer Achtsamkeit in unsern Erkenntnissen antreffen.

Wenn ich sage: dieser und jener, so deutet dieses weiter nichts an, als daß ich beide zusammen nehmen will. Was ich aber damit beabsichtige das kann noch niemand errathen. Ob ich hinzusetzen werde: waren gestern bei mir, oder: sind rechtschaffene Leute, oder: sind zwei Brüder, oder: zwei Menschen — das weiß niemand eher, als bis ich eines von diesen Prädikaten wirklich hinzugesetzt habe. Aus dem bloßen Subjekt: dieser und jener, folgt also das Prädikat nicht. Ich mag daher hinzusetzen was ich will, so werde ich ein synthetisches Urtheil aussprechen. — Sage ich nun: 76 und 92, so weiß der Andere eben so wenig, was nun weiter folgen wird, und er wird, wenn ich das, was ich noch im Sinn habe, niemals heraussage, wohl schwerlich errathen, was ich sagen wollte. Ich kann hinzusetzen: ist mehr, als 24 und 50; auch: ist weniger, als 96 und 78, oder: ist eine ziemlich große Menge,

oder

oder was ich sonst nur immer will. Ich mag also zu dem Subjekt: 76 und 92 für ein Prädikat setzen, was für eines ich will; so werde ich einen synthetischen Satz aussprechen. Setze ich also hinzu: ist = 168; so ist auch dies ein synthetischer Satz, weil das Merkmal = 168 aus der bloßen Vorstellung: 76 und 92 nicht herausgebracht werden konnte. — So wie es mit diesem arithmetischen Satze ist, so ist es mit jedem, und sogar mit dem leichtesten, z. B. 12 + 3 = 15. Deswegen können Sie auch bemerken, daß Knaben, welche das Rechnen erst lernen, zwölf Striche und dann drei Striche an die Tafel mahlen, und dann beide zusammen nach einander wegzählen. Da findet sich dann, daß 12 + 3 = 15 sey.

Die Fortsetzung dieser Betrachtungen über vorkommende Sätze, und der Untersuchung, ob ein vorkommendes Urtheil ein analytisches oder synthetisches sey, überlasse ich nun Ihrem eigenen Belieben. Sie werden von beiden Arten eine beträchtliche Menge in der menschlichen Erkenntniß antreffen. Insbesondere sind die Grundsätze jeder Wissenschaft, auch der Arithmetik und der Geometrie, durchaus synthetisch.

Mir ist dabei nichts so unbegreiflich vorgekommen, als das Bewußtseyn der Nothwendigkeit, mit welchem die synthetischen Urtheile der Mathematik, (und auch der andern Wissenschaften) begleitet sind. Ich begreife ganz leicht, wie man zu dem Satze: 2 + 2 = 4 hat kommen können. Man darf nur zwei Finger an der Rechten, zweie an der linken Hand aufrecht stehen lassen, und alle andere niederbeugen, hierauf nur die aufrechtstehenden Finger von 1 bis 4 fortzählen, so ergiebt sich auf der Stelle, daß 2 + 2 = 4 sey. Allein woher

kömmt das Bewußtseyn der Nothwendigkeit in diesem Urtheile? Daher kann es nicht kommen, daß ich die Sache nie anders gefunden habe, so oft ich bisher die Zählung vornahm. Denn was bisher nicht geschehen ist, das ist doch in der Zukunft möglich; sonst hätte man ja vor dreißig Jahren auch sagen können: weil bisher noch niemand eine Reise von Frankreich nach England in der Luft gemacht hat, so wird auch künftig niemand diese Reise machen. Die Nothwendigkeit kann sich schlechterdings nicht auf das bisher gründen. Ich stehe hier an einer Unbegreiflichkeit, die mich irre in meiner Ueberzeugung machen könnte.

Welches Recht hat der Mensch solche nothwendige synthetische Urtheile zu fällen? Kann man dieses Recht darthun oder nicht?

Ich weiß nicht, mein Freund, ob diese Fragen für Sie eben das Interesse haben, das sie bei mir haben; aber ich hoffe, daß sie es bei Ihnen wenigstens erlangen können. Denn es giebt wichtige Sätze, welche synthetische Urtheile a priori sind. Das Urtheil: es ist ein Gott; der Mensch ist unsterblich, — diese und andere wichtige Urtheile sind synthetischer Natur, denn aus der bloßen Vorstellung von Gott kann man nicht schließen, daß er existire; aus der bloßen Vorstellung des Menschen kann man nicht schließen, daß er unsterblich sey. Die Erfahrung läßt uns über beide Sätze ganz ungewiß. Denn nie kömmt uns in unserm ganzen Leben ein Wesen vor, das auch nur entfernter Weise Aehnlichkeit mit Gott hätte, und wenigstens zu einem Schlusse nach der Analogie auf das höchste Wesen berechtigte. Was aber den Menschen betrifft, so sagt die Erfahrung wenigstens dem Anschein nach gerade das Gegentheil von dem, was

wir

wir wünschen. Bisher ist alles gestorben, was Mensch war, und alles was sichtbar am Menschen ist geht nach dem Tode in andere Körper über, ohne daß auch nur die Möglichkeit einzusehen wäre, wie diese veränderten Theile ehemaliger Menschen, sich wieder zu menschlichen Körpern bilden könnten. Es ist wahr, wir behaupten die Unsterblichkeit nur von der Seele des Menschen, allein wer verbürgt sich dafür, daß dieses unsichtbare Wesen von dem Gesetze der Zerstöhrung, welchem alles andere unterworfen ist, ausgenommen sey?

Ich werde von nun an bemüht seyn, mir begreiflich zu machen, auf welche Art der Mensch zu synthetischen Sätzen a priori gelange, und werde ihm dann erst die Befugniß, a priori synthetisch zu urtheilen, einräumen, wenn ich weiß wo die Nothwendigkeit, die solchen Sätzen eigen ist, ihren Grund habe. Die Beantwortung dieser Frage ist der Weg, mein Freund, auf welchem ich Sie an das versprochene Ziel zu bringen hoffe.

Eilfter Brief.

Sie haben mich in Ihrem Briefe überzeugt, mein Freund, daß Sie Willens sind, gerade so viel von mir zu fodern, als ich vor der Hand zu leisten, mich verpflichtet habe. Ich versprach Ihnen, zu erklären, auf welche Art es möglich sey, daß die nothwendigen synthetischen Sätze Wahrheit enthalten, oder, wie man begreifen könne, daß wir synthetische Urtheile a priori fällen?

Indem ich mich gegenwärtig zu Auflösung dieses Problems anschicke, nehme ich mir die Erlaubniß, daß was mir mit Einmal zu erklären unmöglich seyn würde, nach und nach vorzunehmen, und nach und nach zu erklären. Ich lege mir daher zuerst die Frage vor:

Wie geht es zu, daß wir synthetische geometrische Urtheile haben?

Es ist Ihnen schon bekannt, daß man in der Geometrie jeden Begriff, jede Vorstellung in einer äußeren Anschauung darstellen, und gleichsam abbilden kann. Das Wort: gleich ist sehr vieler Bedeutungen fähig, und man weiß aus dem Ausdrucke: jeder Mensch ist dem andern gleich, so lange nichts zu machen, als derjenige, der sich desselben bedient, näher zu verstehen giebt, in wiefern er dies behaupte. Ob er Gleichheit der Rechte und Pflichten, oder Gleichheit der körperlichen Gliedmaßen, oder Gleichheit an Geistes- und Körperkräften, oder was er immer unter diesem Ausdrucke verstehe. In der Geometrie ist aber auch dieser Begriff so genau bestimmt, daß kein Geometer den andern erst um nähere Auskunft darüber fragen darf, und keiner den andern mißversteht. Gleich heißt in der Geometrie: von gleicher Ausdehnung, und man versteht den Satz: zwei Linien sind einander gleich, nie anders, als so, daß diese zwei Linien von gleicher Länge sind. Auf die Ausdehnung, auf den Raum bezieht sich jede der Geometrie eigene Behauptung. Was ein Geometer urtheilt, das kann er im Raume zeigen.

Die Urtheile des Geometers sind also Anschauungsurtheile, denn jede Vorstellung, man könnte sagen, jedes Wort kann von dem Geometer im Raume abgezeichnet, dargestellt werden. Die Philosophen nennen diese Darstellung — Construction der Begriffe.

1) Die Sätze der Geometrie sind Anschauungssätze.

2) Die Sätze der Geometrie sind nothwendige Sätze.

Die erſte Behauptung habe ich, wie ich hoffe, genugſam erläutert; bei der zweiten laſſen Sie mich noch einen Augenblick verweilen.

Der Satz: Zweien gleichen Seiten eines Triangels liegen gleiche Winkel gegen über — wird in der Geometrie ſtreng bewieſen, und es kann keinen Menſchen geben, der dieſen Beweis verſtünde, und den Satz nicht als nothwendige Wahrheit annähme. Sobald ein Satz aber ein nothwendiger Satz iſt, ſo bald iſt er auch ein allgemeiner, d. h. er gilt von allen Subjekten, welche ſo beſchaffen ſind, wie das einzelne, dem er in dem Urtheile beigelegt wird. Der erwähnte geometriſche Satz gilt alſo von allen Triangeln, die uns bisher vorgekommen ſind, und künftig nur immer vorkommen mögen. Dieſe Behauptung können wir gar nicht ändern, ob gleich jeder, der des Nachdenkens fähig iſt, bey der Frage: woher weiß man aber, daß auch künftig kein Triangel vorkommen werde, der von dieſer Behauptung eine Ausnahme macht? einen Augenblick verſtummen würde. Woher weiß man, könnte man den Geometer ferner anreden, daß es in künftigen Zeiten einem geſchickten Künſtler nicht gelingen werde, einen Triangel etwa aus Silber oder Elfenbein zu machen, der bei zween gleichen Seiten, zwei gegenüber ſtehende ungleiche Winkel hätte? Hier in der Zeichnung und in der Demonſtration mag dieſe Behauptung wohl richtig ſeyn, allein die Kunſt läßt ſich durch keine Demonſtration einſchränken; ein wirklicher, ein körperlicher Triangel von gleichen Seiten und ungleichen Winkeln könnte ja doch noch möglich ſeyn, und es wäre gewiß nicht zum erſtenmal, daß die Praxis die Theorie Lügen geſtraft hätte.

Ich

Ich, mein Freund, fühle das Gewicht dieses Einwurfs. Ich finde zwar, daß die geometrische Demonstration hiedurch nicht umgeworfen werde, ich finde aber auch, daß der Gegner, bloß durch die Demonstration nicht widerlegt, wenigstens nicht des Irrthums überführt, nicht belehret wird. Ich kann in diesem Augenblick auf den Einwurf noch nicht antworten; ich hoffe es aber in kurzer Zeit zu können. Was ich ihm jetzt gleich entgegensetzen werde, soll also bei weitem nicht zu völliger Entkräftung desselben gesagt seyn, sondern es soll nur dienen, Sie auf die Art und Weise aufmerksam zu machen, wie man diesen Einwurf völlig auflösen könnte.

Wäre man nämlich durch Gründe berechtigt, dem Gegner das zu erwiedern, was ich jetzt anführen will, so sehe ich die Möglichkeit den Einwurf zu haben, sehr wohl ein:

Ein gleichseitiger körperlicher Triangel mag verfertiget seyn von wem er will, und woraus er will, so muß er doch ein Körper, und also etwas im Raume seyn; er muß also selbst eine Ausdehnung haben.

Nun beweist aber die Geometrie, daß ein Raum, der in drei Linien so eingeschlossen ist, daß zwei derselben einander gleich sind, gar keine andern, als gleiche gegenüber stehende Winkel haben könne;

Folglich kann auch kein gleichseitiger körperlicher Triangel, er bestehe woraus er wolle, andere diesen Seiten gegenüberstehende Winkel haben, als solche, die einander gleich sind.

Es kömmt nämlich hiebei auf zwei Umstände an:

1) Die Geometrie behauptet alles, was sie behauptet, nicht von körperlichen Dingen, nicht einmal von den gezeichneten Figuren, sondern von dem Raume, der durch Linien eingeschlossen ist. Diese Bemerkung ist für sich klar.

2) Der Obersatz dieses Schlusses behauptet, es könne uns gar kein äußerer Gegenstand vorkommen, wenn er sich nicht im Raume befinde, und selbst einen Raum einnähme. Da also ein silberner, stählerner oder anderer Triangel von zwei gleichen Seiten, auch einen Raum von gleichen Seiten annehmen müsse, so gelte von den Triangel in Ansehung der Linien und Winkel eben das, was von dem bloßen Raume gilt.

Dieses wird in dem Obersatze behauptet. Eine Behauptung ist aber noch kein Beweis; es fragt sich daher ob diese Behauptung bewiesen werden, ob man beweisen kann:

jeder äußere Gegenstand müsse einen Raum einnehmen.

Ich glaube, daß dieser Beweis möglich ist, und ich trage Ihnen denselben hier vor:

a) Die Vorstellung des Raumes selbst, d. h. die Vorstellung des Außer- und Nebeneinander haben wir nie erwerben können.

„Denn hätten wir sie erwerben, gleichsam von einem Gegenstande abziehen sollen; so müßte

„ja

„ja dieser Gegenstand selbst schon ein Ding mit „außer und neben einander befindlichen Thei„len gewesen seyn. Das ist aber eben soviel „gesagt, als — er müßte schon im Raume „gewesen seyn, wir müßten ihn schon im „Raume gesehen haben. Will man aber et„was im Raume sehen, so muß der Raum „schon vorher da seyn. Denn etwas im Rau„me und doch ohne den Raum sehen, das „wäre eben soviel als etwas an der Wand „und doch ohne die Wand sehen. Folglich „hätte der erste Gegenstand, von welchem man „die Vorstellung des Raumes genommen hät„te, schon selbst im Raume vorkommen müssen, „d. h. der Raum hat eher da seyn müssen, als „der Gegenstand, den ich im Raume wahr„nehmen konnte.

„Gesetzt also, daß wir auch irgend einmal „bei der Vorstellung eines äußeren Gegenstan„des urtheilen: dieser Gegenstand ist im Rau„me, und daß uns diese Bemerkung vorher „noch niemals beigekommen wäre; so hätten „wir doch vorher schon die Vorstellung vom „Raume haben müssen. Denn man kann kei„nem Dinge etwas beilegen, wenn man von „diesem Etwas keine Vorstellung hat. Man „kann nicht urtheilen: Diese Blume riecht übel, „wenn man nicht schon vorher eine Vorstellung „von dem Uebelriechen hat. Hätten wir daher „auch in der frühesten Jugend schon bei dem „Anschauen des ersten Gegenstandes die Be„merkung gemacht: Dieser Gegenstand ist im „Raume, so mußten wir zu der Zeit, da wir

„sie

„sie machten auch schon eine Vorstellung vom „Raume haben.

„Weil nun die Vorstellung des Raums von „einem äußeren Gegenstande nicht hätte ent„lehnt werden können, wenn wir nicht schon „vorher eine Vorstellung vom Raume gehabt „hätten; so ist diese Vorstellung gar nicht von „einem äußeren Gegenstande entlehnt. Sie ist „also nicht erworben; sondern wir haben sie „ursprünglich.

b) Der Raum ist eine nothwendige Vorstellung.

„Man ist gezwungen sich den Raum vorzu„stellen, und es ist unmöglich, sich den Raum „wegzudenken. Man kann sich einen leeren „Raum vorstellen, d. h. man kann in Gedan„ken annehmen, daß alle außer uns vorhan„denen Dinge verschwunden wären, aber der „Raum selbst bleibt über, und diesen wegzu„bringen, ist schlechterdings unmöglich. Der „Raum ist also eine nothwendige Vorstellung, „oder mit andern Worten, eine Vorstellung „a priori.

Was wir besitzen und doch nicht erworben haben, das besitzen wir als ein Geschenk der Natur, und also ursprünglich.

Das Vorhandenseyn einer solchen ursprünglichen Vorstellung, wie die des Raumes ist, ist nun gar nicht anders begreiflich, als so, daß in dieser Vorstellung die Art und Weise bestehe, wie wir uns überhaupt äußere

Ge-

Gegenstände vorstellen. Der Raum wäre demnach die Art und Weise wie wir äußere Gegenstände vorstellen müssen.

Ist aber der Raum die Art und Weise, wie wir uns äußere Gegenstände vorstellen müssen; so können wir auch äußere Gegenstände nicht anders vorstellen, als im Raume. Dies heißt mit andern Worten, so muß jeder äußere Gegenstand in einem Raume vorgestellt werden.

Ich branche nur noch zwei Schlüsse, mein Freund, so habe ich bewiesen, was ich vorhin suchte.

Muß jeder äußere Gegenstand einen Raum einnehmen — und das habe ich so eben dargethan — so müssen dem Gegenstande auch alle die Beschaffenheiten zukommen, welche dem Raume, den er einnimmt, nothwendig zu kommen. Da nun jeder körperliche gleichschenkliche Triangel einen Raum einnehmen muß, der eben diese Figur hat, d. h. ein durch drei Linien begränzter Raum, und zwar so begränzt ist, daß zweie der Gränzlinien einander gleich sind, so müssen auch jedem gegenwärtigen oder zukünftig verfertigten körperlichen Triangel die Eigenschaften nothwendig zu kommen, welche einem nach der Angabe begränzten Raume nothwendig zu kommen.

Einem auf die angegebene Weise begränzten Raume kommen aber — wie die Geometrie beweist — bei zwei gleichen Linien, gleiche einander gegen über stehende Winkel nothwendig zu;

Folglich kommen auch jedem körperlichen Triangel, er werde verfertiget, wann und wie er wolle, bei zwei

ein-

einander gleichen Seiten, zwei gleiche gegenüberstehende Winkel nothwendig zu.

So wäre denn der Obersatz, den ich vorhin als N. 2. anführte bewiesen. Dieser Satz hieß: jeder körperliche Triangel muß im Raume vorkommen. Und der Beweis ist, kurz wiederhohlt — dieser:

Jeder Triangel muß ein Gegenstand außer uns seyn;

Nun kann uns kein Gegenstand außer uns vorgestellt werden, er werde denn als einen Raum einnehmend vorgestellt; (denn so bringt es die Beschaffenheit unsres Vorstellungsvermögens mit sich.)

Folglich muß auch jeder Triangel ein Gegenstand im Raume seyn.

Ist aber ein Triangel ein Gegenstand im Raume, so kömmt demselben auch alles das zu, was dem Raume zukömmt, den er einnimmt;

Nun kömmt einem von einen Triangel eingenommenen Raume dieses und jenes (bei Gleichheit zweier Linien Gleichheit zweier Winkel) zu;

Folglich kömmt auch dem Triangel dieses und jenes zu.

Erlauben Sie mir nun, zu der ersten Frage, die ich zur Auflösung vorlegte, zurückzukehren. Es ist folgende:

Wie

Wie geht es zu, daß wir synthetiſche geometriſche Urtheile fällen können, oder mit andern Worten: Wie ſind geometriſche Sätze möglich?

Die Frage läßt ſich in zwei andere theilen.

1) Wie iſt es möglich eine Vorſtellung von dem Raume zu haben, welche nothwendig und unveränderlich iſt?

2) Wie iſt es möglich, das was mit Zuverläßigkeit dem Raume, oder einer Figur im Raume beigelegt wird, auch von allen äußeren Gegenſtänden zu behaupten.

Beide Fragen ſind dadurch beantwortet, daß der Raum die Art und Weiſe, die einzige Bedingung iſt, unter welcher wir Dinge als äußere Dinge vorſtellen können. Denn iſt dieſes richtig (ich habe aber aus der Vorſtellung des Raumes ſelbſt ſub a) und b) bewieſen, daß dies richtig ſey) ſo haben wir erſtlich, die Vorſtellung des Raumes nicht durch Beobachtung, die vom Zufall abhängt, und auch wohl unterlaſſen werden kann, erhalten, ſondern ſie ſchwebt uns, ohne unſer Zuthun, vor, weil unſer Vorſtellungsvermögen nicht anders eingerichtet iſt. Daraus iſt die unwiderſtehliche Evidenz der Eigenſchaften, die wir in den geometriſchen Sätzen dem Raume überhaupt, und ſeinen Theilen, den einzelnen Figuren, beilegen, vollkommen begreiflich. Aber eben ſo leicht begreift man zweitens daraus, daß der Raum die unſerm Vorſtellungsvermögen eigenthümliche Art äußere Gegenſtände vorzuſtellen iſt — wie die Menſchen ſo ganz überzeugt ſeyn können, es werde ihnen in der Wirklichkeit nie ein Gegenſtand vorkommen, der

durch sein Daseyn einen Satz der Geometrie widerlegte. Denn ein solcher Gegenstand mag auch beschaffen seyn wie er will, so müßte er doch ein äußerer, von uns vorgestellter Gegenstand seyn. Er müßte also einen Raum einnehmen: Da wir uns den Raum welchen er einnimmt auch ohne die wirkliche Gegenwart dieses Gegenstandes vorstellen, da wir diesen Raum messen und von ihm irgend etwas mit unumstößlicher Gewißheit behaupten können; so muß dem Gegenstande, weil er diesen ausgemessenen Raum einnimmt, eben das zu kommen, was diesem Raume zukömmt. So sind also die Menschen ganz gewiß, daß niemand ein Dreieck machen würde, welches den Lehrsätzen der Geometrie widerspräche. Denn dieses Dreieck müßte in dem Raume vorgestellt werden. Dieser Raum aber ist mit viel zu viel Sicherheit ausgemessen, als daß man fürchten müßte, diese Ausmessung könne über Haufen geworfen werden.

Soviel über die Möglichkeit geometrischer Sätze, und über die Begreiflichkeit des Daseyns einer Geometrie. Ich habe hiemit einen Theil der übernommenen Aufgabe gelöset. Ich habe erklärt, wie geometrische Sätze möglich sind. Da diese Sätze aber unter die nothwendigen synthetischen Urtheile gehören, so habe ich auch einen Theil der Frage: wie sind nothwendige synthetische Urtheile überhaupt möglich? beantwortet.

Ich werde nun ein gleiches in Ansehung der Sätze der Arithmetik versuchen. Auch diese Sätze führen unwiderstehliche Evidenz bei sich, sie sind also Sätze a priori, da sie überdies, wie Sie ehedem gesehen haben, synthetische Sätze, und keine analytischen sind, so ist mit der Auflösung der Aufgabe: wie diese arithmetischen

Sätze

Sätze möglich sind, wie ihr Vorhandenseyn begreiflich ist? abermals ein Schritt zu Beantwortung der ganzen Frage geschehen.

Die Art, wie man bei der gewöhnlichen Erziehung rechnen lernt, trägt viel dazu bei, daß mancher gute Rechenmeister gar nicht weiß, was Rechnen sey; daß er gar nicht weiß, wie seine Seele zuerst entdeckte, daß $2 \times 2 = 4$ sey. Gemeiniglich lernt man das Ein mal Eins auswendig; man glaubt dem, was man lernt, und baut sogar auf diesem geglaubten Grundsatze fort. Wer daher weiß, daß $4 \times 4 = 16$ sey, der folgert mit leichter Mühe daraus, daß $4 \times 8 = 32$ sey. Wie aber, wenn der Grundsatz $4 \times 4 = 16$ falsch wäre? wenn $4 \times 4 = 18$ wäre? Dann wäre ja die Folgerung $4 \times 8 = 32$ auch falsch! Ein Glück für uns, daß unsere Schulmeister ehrliche Leute waren, und daß sie uns nicht lehrten $8 \times 8 = 72$. Denn wir würden uns schwerlich die Mühe genommen haben, nachzusehen, ob sie hierinne recht hätten.

Das wirkliche Rechnen, mein Freund, ist so leicht, daß Sie vielleicht nicht errathen werden, warum ich Sie an etwas so alltägliches und kindisches erinnere. Allein, ich werde dies doch thun dürfen, wenn aus einem alltäglichem Geschäfte eine nicht alltägliche Wahrheit zu nehmen ist. Das eigentliche Rechnen besteht in Addiren und Subtrahiren, und dieses kann man sogar ohne die Geschicklichkeit eine einzige Zahl schreiben zu können. Wir treffen dieses eigentliche Rechnen noch bei Kindern von guter Anlage, und bei erwachsenen Leuten in den Dorfschenken an. Wollen diese wissen, wie viel 2×12 sey, so machen sie zwölf Striche und wieder zwölf Striche auf den Tisch, und zählen nun, bei den vordersten

Striche angefangen, in Einem fort, bis zu dem letzten, wo sie dann finden, daß sie vier und zwanzig Striche gemacht haben. Wie viel 18—6 sey, erfahren sie auf ähnliche Art. Sie zeichnen achtzehn Striche auf den Tisch, löschen einen nach dem andern aus, und zählen dabei bis sechs. Die noch stehenden zählen sie von vorne an bis zum letzten, und finden alsdann daß sie zwölfe überbehalten haben. Das ist die ursprüngliche Rechnungsart. Sie ist eben so untrüglich, als leicht einzusehen und zu erlernen.

Ich kann indessen hier eben so wenig mehr zu dem Lobe derselben, als etwas zum Vortheile der gelehrten Rechnungsart sagen; sondern ich wollte und mußte Sie nur auf die erstere aufmerksam machen.

Es findet sich bei näherer Betrachtung an dieser folgendes:

Wir denken uns, oder wir zeichnen im Raume einige Punkte z. B. dreie. Diese Punkte denken und zeichnen wir nach einander einzeln hin.

Hierauf stellen wir uns diese Punkte als Ein Ganzes, als eine Größe, und zwar als eine Größe vor, die aus drei Einheiten besteht.

Dann denken oder zeichnen wir ebenfalls successiv, d. h einen nach dem andern, z. B. vier Punkte, und stellen uns auch diese als Ein Ganzes als eine Große, und zwar als eine Größe vor, die aus vier Einheiten besteht.

Hiedurch erhalten wir nun eine unmittelbare Vorstellung von zweien Größen. Diese Größen sind aber

aber nichts außer uns, nicht einmal eine geometrische Figur (den aus vier Punkten kann keine Figur zusammengesetzt werden) sondern diese Größen sind Bilder in uns. Wir können sie als einzelne Bilder vorstellen, aber nicht abzeichnen.

Nun stellen wir uns die einzelnen Theile (die Einheiten) der: Größe (der Zahl) Drei und der Größe: (der Zahl) Vier wieder einzeln vor, zählen sie zusammen, d. h. wir fügen sie einzeln zu einander hinzu, und erhalten dadurch eine neue Größe, welche wir: Sieben nennen. Auch die Größe: (die Zahl) Sieben stellen wir uns als ein einzelnes Bild vor.

So erhalten wir also drei Vorstellungen von einzelnen Dingen (von Größen oder Zahlen) die Vorstellung von der Größe 3, von der Größe 4, und von der Größe 7.

Nun vergleichen wir diese Größen, und finden, daß die Größe: Drei und die Größe: Vier, der Größe: Sieben gleich sey.

Das Vergleichen der einfachen Größen, die wir bloß als Bilder in uns vorstellen, hat also Aehnlichkeit mit dem Vergleichen der Linien, d. h. der Bilder, die wir als Größen außer uns vorstellen. Beides ist ein Anschauen, eine unmittelbare Vorstellung. Wie die geometrischen, so sind also

1) Die arithmetischen Sätze, Anschauungssätze.

2) Sie sind aber auch nothwendige Sätze, d. h. Sätze a priori, wie die Sätze der Geometrie.

Zugestanden ist dieser zweite Punkt leicht; eingesehen und begriffen aber ist er nicht so gleich. Man kann dem Arithmetiker eben den Einwurf entgegensetzen, den man für den Geometer in Bereitschaft hatte. Man kann nämlich die apodictische Gewißheit der arithmetischen Sätze, so lange sie nur auf eingebildete Einheiten, auf willkührlich ersonnene und gezeichnete Punkte oder Striche angewendet werden, zugeben. Wie folgt aber hieraus, daß auch wirkliche, körperliche, in der Zukunft einmal vorkommende Dinge an diese Grundsätze gebunden sind? Wie kann man so dreist behaupten, daß weder der Natur noch einem menschlichen Künstler gelingen werde, einen Gegenstand hervorzubringen, von welchem man nicht wüßte, ob z. B. die Summe seiner Theile der Summe des Ganzen gleich sey?

Wollte man antworten: Dies werde durch das zählen der Theile, und also unmittelbar, außer allen Zweifel gesetzt; so könnte wohl dagegen gefragt werden, woher man denn wisse, daß die Theile eines jeden Dinges gezählt werden können?

Hiemit ist die Untersuchung auf den Punkt gekommen, wo Behauptung und Gegenbehauptung einander nicht mehr ausweichen können, sondern die Entscheidung erfolgen muß. Woher kann man beweisen, daß die Theile jedes Dinges gezählt werden können, und daß sich also von jedem Dinge unmittelbar darthun läßt, daß die Summe seiner Theile der Summe des Ganzen gleich sey?

Ich sehe nur einen einzigen Weg, auf welchem befriedigende Antwort für diese Frage gefunden werden könnte.

Hät-

Hätte man nämlich Grund zu behaupten jeder Gegenstand müsse irgend eine Zeit erfüllen, so sehe ich hieraus die Folge entspringen, daß seine Theile gezählt werden können. Denn zählen ist nichts anders, als Eines zu dem andern nach und nach hinzuthun, und in dem Bilde eines Ganzen zu befassen. Nun müßten aber die Theile eines Gegenstandes ein Mannichfaltiges seyn, das sowohl nach einander als zugleich vorgestellt werden kann, wenn der Gegenstand eine Zeit erfüllte, indem dieses bei den Theilen der Zeit selbst, angeht. Folglich müßten auch die Theile jedes Gegenstandes zählbar seyn. Sind sie aber zählbar, so gilt dann alles von ihnen, was überhaupt von zählbaren Einheiten gilt.

Ich glaube nun wirklich, mein Freund, daß der Satz: jedes Ding erfüllt eine Zeit, bewiesen werden kann, und führe den Beweis auf folgende Art:

a) Die Vorstellung von Zugleich und Nacheinander, d. h. die Vorstellung von Zeit haben wir nicht erwerben können.

„Denn hätten wir diese Vorstellung irgend einmal von einem Gegenstande entlehnen sollen, „so hätten wir doch dabei urtheilen müssen: „Dieser Gegenstand ist jetzt hier vor mir. „Das ist aber eben soviel, als behaupteten „wir: Dieser Gegenstand befindet sich zu eben „der Zeit hier, als ich mich hier befinde, und „mir bewußt bin, daß ich ihn vorstelle. Wir „hätten also schon eine Vorstellung von dem „jetzt, d. h. von der Zeit haben müssen, in„dem wir den Gegenstand vorstellten, von „welchem der Voraussetzung zu folge, die Vor-

„ſtellung der Zeit entlehnt worden wäre. Da „dieſes ſich nun widerſpricht, indem man nichts „erwerben kann, was man ſchon braucht, um „es zu erwerben; ſo iſt es unmöglich, daß wir „die Vorſtellung von Zeit erworben haben.“

b) Die Zeit iſt eine nothwendige Vorſtellung.

„Man iſt gezwungen ſich die Zeit vorzuſtellen, „und es iſt unmöglich, ſie nicht vorzuſtellen. „Wir können alle Dinge aus der Zeit weg„denken, und uns alſo eine leere Zeit vorſtellen, „aber gar keine Zeit vorzuſtellen, iſt ganz „unmöglich.“

Eine Vorſtellung, die wir haben, und doch niemals haben erwerben können, beſitzen wir als ein Geſchenk der Natur, und alſo urſprünglich.

Das Vorhandenſeyn einer ſolchen Vorſtellung iſt aber nur dann begreiflich, wenn dieſe Vorſtellung die Art und Weiſe, gleichſam die Form iſt, wie wir Dinge überhaupt vorſtellen. Die Zeit wäre demnach die Art und Weiſe (die Form), wie wir Dinge überhaupt, und alſo nicht bloß äußere Gegenſtände, ſondern auch das, was in uns vorgeht, vorſtellen.

Iſt aber die Zeit die Art und Weiſe, wie wir Dinge überhaupt vorſtellen müſſen; ſo können wir auch die Dinge nicht anders als unter der Form der Zeit vorſtellen. Das heißt mit andern Worten — ſo muß jedes Ding in der Zeit vorgeſtellt werden.

Die-

Dieser Satz kann an das Vorhergehende geknüpft werden, und wird alsdann den ganzen Einwurf auflösen.

Muß nämlich alles Mannichfaltige, an einem Dinge in der Zeit vorgestellt werden, so kann es sowohl zugleich, als auch nach einander vorgestellt werden. Denn so bringt es die Vorstellung der Zeit mit sich. Da nun jeder körperliche Gegenstand vorgestellt wird, so wird er in der Zeit vorgestellt, d. h. sein Mannichfaltiges, seine Theile können zugleich, und können nacheinander vorgestellt werden. Beides sind die Bedingungen, unter welchen ein Mannichfaltiges gezählt werden kann; also kann alles, was als ein Inbegriff von Mannichfaltigem vorgestellt wird, auch gezählt werden.

Wird aber das Mannichfaltige gezählt, so kann es als eine Summe betrachtet, und diese Summe kann arithmetisch mit andern Summen verglichen werden. Alles Mannichfaltige ist also den Regeln der Arithmetik unterworfen, und es ist ganz unmöglich, daß irgend einmal ein Gegenstand von Menschen verfertiget und von Menschen vorgestellt werde, von welchem man nicht behaupten könnte, daß die Summe seiner Theile der Summe des Ganzen gleich sey.

Dies Räsonnement in einzelne Schlüsse aufgelöst, lautet also.

Jedes Ding, es sey ein inneres oder ein äußeres, wird, wenn es für Menschen vorhanden seyn soll, von Menschen vorgestellt.

Nun kann kein Ding von Menschen anders vorgestellt werden, als in der Zeit; (denn so bringt es die Einrichtung des menschlichen Vorstellungsvermögens mit sich)

Folglich ist auch jedes vorgestellte Ding ein Ding in der Zeit.

Ist aber jedes von Menschen vorgestellte Ding ein Ding in der Zeit; so kömmt diesem Dinge auch alles zu, was der Zeit selbst zu kömmt.

Nun kömmt aber der Zeit das Zugleich und das Nacheinander zu;

Also kömmt auch jedem Dinge in der Zeit das Zugleich und das Nacheinander seiner Theile zu.

Ich kehre hierauf zu der Frage zurück, von welcher ich ausging:

Wie geht es zu, daß wir synthetische arithmetische Urtheile fällen können? oder mit andern Worten: Wie sind arithmetische Sätze möglich?

Die Frage zerfällt in zwei andere:

1) Wie ist es möglich eine Vorstellung von der Zeit zu haben, welche nothwendig und unveränderlich ist?

2) Wie ist es möglich, das was von den Theilen der Zeit gilt, auch von allen vorstellbaren Dingen zu behaupten?

Beide Fragen sind dadurch beantwortet, daß die Zeit die Art und Weise, die einzige Bedingung ist, unter welcher wir Dinge vorstellen können. Denn ist dieses richtig (ich habe aus der Vorstellung der Zeit selbst sub a) und b) bewiesen, daß dies richtig sey) so haben wir erstlich die Vorstellung von der Zeit niemals gleichsam gelegenheitlich erworben, sondern sie schwebt uns, ohne unser Zuthun, vor. Hieraus ist die unwiderstehliche Evidenz der arithmetischen Sätze begreiflich. — Aber eben so leicht kann man zweitens daraus, daß die Zeit die unserem Vorstellungsvermögen eigenthümliche Art Dinge vorzustellen ist, begreifen, wie die Menschen so ganz überzeugt sind, es werde ihnen nie ein Ding vorkommen, welches durch seine Beschaffenheiten einen Satz der Arithmetik widerlegte. Denn ein solches Ding sey beschaffen wie es wolle, so müßte es doch ein von uns vorgestelltes Ding, und also in der Zeit vorhanden seyn. Da wir aber die Zeit, welche das Ding erfüllt, auch ohne die wirkliche Gegenwart desselben vorstellen, und dieser Zeit einiges mit unumstößlicher Gewißheit beilegen können, so muß das Ding, weil es diese uns bekannte Zeit ausfüllt, eben das an sich haben, was diese Zeit selbst an sich hat.

Wir sind nun weit genug auf unserm Wege fortgerückt, lieber Freund, um, frei von dem Vorwurf einer gar zu frühen Ermüdung, ein wenig ausruhen, während dieser Zeit den zurückgelegten mit dem noch zurückzulegenden Wege vergleichen, und auch wohl die Vortheile für unsre Einsicht, die wir bisher wie im Vorbeigehen ergriffen haben, berechnen zu können.

Wir wollen dahin gelangen, wo wir den Grund zu der Behauptung finden, es könne keinen Grundsatz geben, aus welchem folget, Tugend und Glückseligkeit sey nicht das höchste Gut des Menschen.

Der Weg, den ich einschlug, ist die Frage: woher nimmt der Mensch seine Grundsätze?

Ich verstehe unter dem Ausdruck: Grundsatz — einen allgemeinen nothwendigen, synthetischen Satz. Da das Wort a priori die beiden ersteren Merkmale ausdrückt, so kann man auch sagen: Grundsatz ist ein synthetischer Satz a priori.

Jede wissenschaftliche Erkenntniß beruht auf Grundsätzen. Die Frage: wie sind Grundsätze möglich? ist daher mit der Frage: wie sind Wissenschaften möglich? sehr nahe verwandt, und man kann die erstere nicht vollständig beantworten, ohne zur Beantwortung der zweiten zugleich die wichtigsten Data zu liefern.

Es giebt aber mehr als Eine Wissenschaft; es muß daher auch mehr als Einen Grundsatz geben, denn jede Wissenschaft muß wenigstens Einen Grundsatz haben. Deswegen erlaubte ich mir die Frage: wie sind Grundsätze möglich? wie ist das Vorhandenseyn nothwendiger synthetischer Sätze begreiflich? stückweise vorzunehmen, und zuerst den Grundsätzen der Geometrie und Arithmetik gleichsam ihren Geburtsbrief abzufodern.

Was die Grundsätze der Geometrie betrifft, so lautete die Antwort folgendermaßen:

1) Die

1) Die Grundsätze der Geometrie sind darum so faßlich und einleuchtend weil sie Anschauungssätze sind; denn was man anschaut, das erkennt man mit leichter Mühe.

2) Ihre Gewißheit ist darum mit dem Bewußtseyn der Nothwendigkeit verknüpft, weil die Begriffe (die Behauptungen) in der Anschauung dargestellt werden können, diese Anschauungen Theile des Raumes sind, der Raum selbst aber eine nothwendige, nicht abzuweisende Vorstellung ist.

3) Das Vorhandenseyn des Raums als einer nothwendigen Vorstellung ist daraus begreiflich, daß der Raum die Art und Weise ist, wie die Menschen äußere Gegenstände als äußere Gegenstände vorstellen können. Was außer uns ist, ist im Raume, und was im Raume ist, ist außer uns.

4) Die Gewißheit in der Ueberzeugung des Menschen, es werde weder die Natur noch irgend ein Künstler einst einen äußeren Gegenstand hervorbringen, welcher einen Satz der Geometrie widerlegte, gründet sich darauf daß dieser Gegenstand im Raum vorgestellt werden, also einen Raum einnehmen müßte. Nun kann aber dieser Raum auch ohne die Gegenwart dieses Gegenstandes gemessen, und er mag für eine Figur seyn, was es nur immer für eine sey, so können mit Gewißheit und Zuverläßigkeit die Merkmale angegeben werden, die diesem Raume, und die eben deswegen auch dem besagten Gegenstande zukommen, denn dieser Gegenstand nimmt diesen Raum ein.

In Ansehung der Grundsätze der Arithmetik fanden wir folgendes:

1) Die Grundsätze der Arithmetik sind darum so faßlich und leicht, weil sie Anschauungssätze sind.

2) Ihre Gewißheit ist darum mit dem Bewußtseyn der Nothwendigkeit verbunden, weil die Begriffe (die Zahlen) in Bildern dargestellt werden können, diese Bilder Theile der Zeit sind, die Zeit selbst aber eine nothwendige, nicht abzuweisende Vorstellung ist.

3) Das Vorhandenseyn der Zeit als einer nothwendigen Vorstellung ist daraus begreiflich, daß die Zeit die Art und Weise ist, wie die Menschen sich vorhandene Dinge überhaupt, als vorhandene Dinge vorstellen können. Ein vorhandenes Ding ist in der Zeit, und was in der Zeit ist, ist ein vorhandenes Ding.

4) Die Gewißheit in der Ueberzeugung des Menschen, es werde weder die Natur noch irgend ein Künstler einst ein Ding hervorbringen, das durch seine Beschaffenheiten einen Satz der Arithmetik widerlegte, gründet sich darauf, daß dieses Ding von Menschen vorgestellt werden, und also eine Zeit erfüllen müßte. Nun kann aber diese Zeit auch ohne die Gegenwart jenes Dinges vorgestellt, gemessen, und alle ihr zukommenden Merkmale können auch ohne dieses Ding gefunden werden. Man kann also diese Merkmale mit Zuverläßigkeit wissen, und mit eben dieser Zuverläßigkeit sie jenem Dinge deswegen

gen beilegen, weil es diesen bestimmten Zeittheil einnimmt.

* * *

Diese Begreiflichkeit der Grundsätze zweier so berühmter und wichtiger Wissenschaften — der Geometrie und der Arithmetik — diese Einsicht in den Ursprung dieser Wissenschaften selbst, ist der Gewinn für das Nachforschen, das wir bisher unternommen haben. Es war meine Absicht Ihnen zu zeigen, wie man sich das Entstehen dieser Wissenschaften vorzustellen habe, wie die strenge Nothwendigkeit ihrer Sätze begreiflich werde. Darf ich nur hoffen, daß meine Darstellung Ihnen einleuchtend war, so bin ich auch versichert, daß Sie von den aufgestellten Behauptungen überzeugt sind, und daß Ihre Kenntniß vermehrt ist. Schon diese Vermehrung halte ich für Gewinn. Allein Sie werden finden, daß das Erworbene noch zu vielfachem Gebrauche dienen kann, und daß die entdeckten Gesetze der menschlichen Vorstellungsart wie Saamenkörner zu betrachten sind, von denen eine reiche Aernde zu erwarten steht.

I.

Die Anschauung eines Dinges, welche ohne die Gegenwart des Dinges vor dem anschauenden Subjekte unmöglich ist, ist die letzte, einzige und untrügliche Quelle aller der Urtheile, die wir über die Dinge fällen können. Lassen wir aber von der Vorstellung eines Dinges alles Veränderliche weg, so bleibt bloß die Vorstellung eines Etwas über, und wir können und müssen sagen: ein Ding ist ein Etwas. Diese Vorstellung ist die einzige, die einem Dinge gar nicht fehlen kann, so vielerlei nun

auch

auch die Eigenschaften seyn mögen, die wir diesem Etwas beilegen können, sobald uns die Anschauung desselben hiezu berechtiget.

Bei den bisher angestellten Untersuchungen über die Möglichkeit und Erklärbarkeit der geometrischen und arithmetischen Grundsätze haben wir nun entdeckt, daß wir von jedem Dinge, das uns künftig einmal vorkommen möchte, und bisher noch gar nicht vorgekommen ist, doch behaupten können, es müsse — wenn es ein Gegenstand außer uns ist — im Raume, und wenn es ein Ding in uns ist in der Zeit seyn; es müsse also ein Ding seyn mit Eigenschaften von welchen einige schon vorher aus der Geometrie und Arithmetik erkannt werden können.

Diese Eigenschaften kommen nämlich den Dingen zu, weil diese von uns vorgestellt werden. Unser Vorstellungsvermögen ist so beschaffen, daß wir jedes Ding als etwas in der Zeit, d. h. als ein Etwas, was einen Zeittheil ausfüllt vorstellen müssen.

Nun folgt aber hieraus gar nicht, daß die Menschen alles Vorhandene vorstellen müssen, es ist im Gegentheil sehr wohl möglich, daß erstlich viele Dinge, aus was immer für Ursachen, gar nicht von Menschen vorgestellt werden können, und zweitens, daß sogar denen, welche wir wirklich vorstellen die Eigenschaften des Außer- und Nacheinander mangeln. Behaupten wenigstens, daß jedes vorhandene Ding, auch wenn es von keinem einzigen Menschen vorgestellt wird, und vorgestellt werden kann, einen Raum, oder wenigstens einen Zeittheil einnehmen müsse, können wir durchaus nicht. Denn worauf wollten wir diese Behauptung stützen?

zen? das wissen wir wohl, daß jedes von Menschen vorgestellte Ding, wenn es ein äußeres ist, einen Raum, und wenn es ein inneres ist, eine Zeit einnehme, weil dies die menschliche Vorstellungsweise ist; allein daraus folgt nicht, daß ein Ding, welches vielleicht gar nicht bestimmt ist, je von Menschen vorgestellt zu werden, diese Beschaffenheiten des Raumes und der Zeit auch an sich haben müsse.

Freilich können wir nicht beweisen, daß es solche den Menschen gar nicht vorstellbare Dinge gebe, allein man kann auch eben so wenig beweisen, daß es dergleichen Dinge nicht gebe. Die Sache wegen ihrer Existenz bleibt unentschieden. Bemerken aber dürfen wir diesen Punkt, zumal wenn er etwa in der Folge von Wichtigkeit wäre.

Die Philosophen haben die Dinge, welche vielleicht vorhanden sind, ohne daß je ein Mensch sie vorgestellt hat, oder vorstellen wird, Dinge an sich genannt.

Man kann unter dem Ausdruck: Ding an sich also zweierlei verstehen; erstlich Dinge die vorhanden seyn mögen, aber wohl nie von Menschen vorgestellt werden, und zweitens Dinge, von denen wir gewiß wissen, daß sie vorhanden sind, weil wir sie wirklich vorstellen, von denen wir aber doch nicht sagen können, daß ihnen die Merkmale, welche wir ihnen beilegen, indem sie von uns vorgestellt werden, auch außer unserm Vorstellungsvermögen zukommen würden. Denn ob sie gleich die Merkmale, die wir an ihnen wahrnehmen, wirklich auch haben, so wissen wir doch, daß sie dieselben von der Natur unsers Vorstellungsvermögens angenommen haben. Es wäre z. B. nicht unmöglich, daß

Engel oder andere denkbare Geschöpfe eine ganz andere Art Dinge vorzustellen hätten, als die Menschen. Gesetzt nun ein und dasselbe Ding sey so beschaffen, daß es sowohl von diesen überirrdischen Geschöpfen, als von Menschen als ein wirkliches Ding vorgestellt werden könnte und sollte; es sey z. B. ein äußeres Ding, so würde dasselbe, indem Menschen es vorstellen, diesen als ein ausgedehnter, meßbarer Gegenstand erscheinen. Dem überirrdischen Wesen würde aber dasselbe Ding wieder auf eine besondere Art erscheinen, denn es müßte sich doch auch gleichsam in die Form schmiegen, welche in dem Vorstellungsvermögen jener Geschöpfe gegründet wäre. So wie wir nun nicht wissen, wie dieses Ding, von einem solchen Geschöpfe vorgestellt, aussehen mag; so wissen auch jene Geschöpfe nicht, wie dieses Ding, von Menschen vorgestellt, aussehen mag. Und so wenig jene Geschöpfe Grund haben, zu behaupten, das Ding selbst habe die Eigenschaften an sich, welche ihm nur deswegen zukommen, weil es von Geschöpfen Ihrer Art vorgestellt wird, so wenig haben die Menschen Grund zu behaupten, das Ding selbst habe die Eigenschaften an sich, die ihm nur deswegen zukommen, weil es von den Menschen (ebenfalls einer besonderen Art von Geschöpfen) vorgestellt wird.

Ich folgere hieraus

a) Daß sich über die Beschaffenheit der Dinge an sich von Menschen gar nichts ausmachen lasse. Wir müßten, um etwas von ihnen sagen zu können, sie doch wenigstens vorstellen. (anschauen) Sobald wir sie aber vorstellen, so haben sie auch, so zu sagen, die Farbe unsers Vorstellungsvermögens angenom-

genommen, und wir sehen sie nicht in ihrer ursprünglichen Beschaffenheit.

b) Daß man das Vorhandenseyn der Dinge an sich nicht damit beweisen könne, daß wir sie wirklich vorstellen. (anschauen) Denn sobald wir ein Ding vorstellen, ist es nicht mehr ein Ding an sich, sondern es hat die Eigenschaften angenommen, die einem von Menschen vorgestelltem Dinge zu kommen.

c) Daß man das Nichtseyn der Dinge an sich nicht beweisen könne. Denn wollte man sagen: weil die Menschen kein Ding an sich als Ding an sich vorstellen, so existirt auch keines; so wäre dieses eine äußerst gewagte und eines ferneren Beweises bedürftige Behauptung. Woher will man aber diesen Beweis nehmen? Aus der Natur des Dinges an sich kann er nicht genommen werden, denn diese kennen wir nicht, und da überhaupt bewiesen werden soll, es könne kein Ding an sich existiren, so könnte man ja nicht einmal voraussetzen, daß das Ding an sich eine Natur habe. Denn was nicht existirt, hat auch keine Natur. Man müßte also darthun, die Vorstellung eines Dinges an sich widerspreche der Vorstellung von Vorhandenseyn. Dies ist aber nicht; indem der Vorstellung von einem Dinge das nicht vorgestellt wird die Vorstellung daß es vorhanden sey gar nicht widerspricht. Man kann also über das Daseyn und über die Beschaffenheit der Dinge an sich gar nicht absprechen, sondern man hat bloß Gründe das Daseyn derselben dahin gestellt seyn zu lassen. Dabei muß die Sache ihr Bewenden haben, bis wir etwa eine unumstößliche Thatsache antreffen, die uns berechtiget zu behaupten, diese Thatsache wäre nicht möglich,

wenn es nicht Dinge an sich gäbe. Nur dann haben wir Grund, die Existenz dieser Dinge anzunehmen.

d) Daß wir keinen Grund haben andern vorhandenen Wesen ein menschliches Vorstellungsvermögen beizulegen; sondern daß es immer möglich bleibt, andere Wesen schaueten die Dinge auf eine andere vielleicht auf eine dem menschlichen Anschauungsvermögen widersprechende Art an.

e) Daß wir berechtiget sind anzunehmen, jeder Mensch habe das Anschauungsvermögen, das wir haben Hiezu berechtiget uns zweierlei. Erstlich die Unmöglichkeit ein anderes Anschauungsvermögen zu denken, als das, welches jeder von uns hat, und welches das menschliche Anschauungsvermögen heißt; Zweitens die Unmöglichkeit welche dem Beweise, den jemand gegen unsre Behauptung führen wollte, entgegensteht. Dieser müßte doch gegen den Andern diesen Satz vertheidigen: ich habe ein anderes Anschauungsvermögen, als das Deinige ist. Er müßte also z B. von meinem Anschauungsvermögen eine Vorstellung haben, so gut als von dem seinigen. Nun ist es aber unmöglich ein anderes Anschauungsvermögen vorzustellen, als dasjenige das man schon hat; folglich könnte ein solcher Beweis gar nicht geführt werden.

f) Jeder Mensch ist daher berechtiget vorauszusetzen, daß andere Menschen die Eigenschaften, welche den Dingen deswegen zukommen, weil sie von Menschen angeschaut (als wirkliche Dinge vorgestellt werden) ebenfalls an diesen Dingen finden, und

sie

sie ihnen beilegen müssen. Jeder Mensch kann also von einem Satze der Geometrie und Arithmetik überzeugt werden.

g) Es giebt Grundsätze (wenigstens die der Geometrie und der Arithmetik) die für jeden Menschen gelten Eben diese Grundsätze gelten von allen Dingen, welche und insoferne sie von Menschen angeschaut werden, oder wenigstens von Menschen angeschaut werden können.

h) Die Grundsätze der Arithmetik und Geometrie können nicht auf Dinge an sich angewandt werden. Denn die Grundsätze dieser Wissenschaften gelten zunächst nur von den Theilen des Raumes und der Zeit. Weil aber alles, was der Mensch als ein wirkliches Ding vorstellen soll, etwas — wenigstens in der Zeit seyn muß, so gilt die Arithmetik allerdings auch von allem, was von Menschen vorgestellt wird, und alle sowohl innere als äußere Dinge können z. B. gezählt werden. Allein da man nicht beweisen kann, daß auch die Dinge an sich einen Raum, oder wenigstens eine Zeit einnehmen, so hat man auch keinen Grund, ihnen das beizulegen, was den Theilen des Raumes und der Zeit zukömmt.

Diese Unterscheidung zwischen Dingen an sich, und Dingen welchen die nothwendigen Eigenschaften eines von Menschen vorgestellten Dinges zukommen, ist äusserst subtil, mein Freund, ich gestehe Ihnen das zu; sie ist aber auch äußerst wichtig. Fast möchte ich indessen wünschen, daß sie Ihnen weder das eine, noch das andere zu seyn schiene. Denn ich könnte hieraus

abnehmen, daß Ihr bisheriges Nachdenken noch weit von einer Verirrung entfernt wäre, die dem menschlichen Geiste natürlich zu ſeyn ſcheint, und ſo manchen der größeſten Köpfe zu leeren Spekulationen verleitet hat. In dieſem Falle würde ich Sie bitten, die bisherigen Erörterungen über die Dinge an ſich als einen Kompaß anzuſehen, der in dem Lande, in welchem Sie noch jetzt leben, nicht nöthig iſt, indem es daſelbſt an bequemeren und verſtändlichern Wegweiſern noch gar nicht mangelt; der Ihnen aber, einſt auf ein gränzenloſes Meer verſchlagen, ganz allein die wichtigſten Dienſte leiſten kann. Für jeden, der auf dieſem Meere ſchon geweſen iſt, iſt dieſer Kompaß ſehr ſchätzbar.

Die Dinge, die wir nun wirklich vorſtellen, und vorſtellen können, denen wir alſo die Prädikate beilegen dürfen und beilegen müſſen, welche ihnen als von Menſchen vorſtellbaren Dinge, zukommen, heißen Erſcheinungen. Ein etwas unbequemer Nahme; aber der einzige, der in der Philoſophie gebräuchlich iſt. Er iſt aus der Phyſik angenommen worden. Die Naturkündiger nennen das, was in der Natur vorkömmt eine Erſcheinung. Der Regen, der Schnee, der Nordſchein, die anziehende Kraft des Magnets — alles dies ſind Erſcheinungen. Nach dieſer Analogie hat man alſo unter Erſcheinungen in der Philoſophie alles das zu verſtehen, was den Menſchen überhaupt vorkommen, was ein Gegenſtand der inneren und äußeren Anſchauung ſeyn kann. So iſt alſo jedes Thier, jede Pflanze, jeder Stein, jeder Menſch, jeder Gedanke, jedes Gefühl, jedes Urtheil — eine Erſcheinung. Erſcheinung iſt alſo ein wirkliches, von den Menſchen vorgeſtelltes oder doch vorſtellbares Ding.

* * *

Ich

Ich habe schon ehedem die verschiedenen Arten der menschlichen Erkenntniß zu bemerken Gelegenheit gehabt. Sie unterscheidet sich vornemlich in Ansehung ihres Ursprungs in anschauende, und in wissenschaftliche, d h. durch Denkkraft aus Grundsätzen abgeleitete Erkenntniß. Die erstere erfodert unmittelbare Gegenwart des Gegenstandes, den sie betrifft. Man sagt in diesem Falle gar wohl: Der Gegenstand wird unmittelbar vorgestellt. Ich muß bei dieser Gelegenheit die Vieldeutigkeit des Wortes: Vorstellung bemerken, welches bald von wirklich vorhandenen, bald aber auch von eingebildeten Dingen gebraucht wird. Man sagt von jemand, der etwas gesehen zu haben vorgiebt, was man nicht wohl glauben kann, er habe sich nur so etwas vorgestellt. In diesem Falle heißt vorstellen soviel als einbilden, sich täuschen. Braucht man aber den Ausdruck, daß dieses oder jenes gar nicht vorstellbar sey, so heißt das soviel, als, es könne nie als ein wirklicher Gegenstand vorgestellt werden. Und dann ist ein Vorstellen gemeint, wie es nur bei wirklichen Gegenständen möglich ist.

Auch ich habe bisher diesen Ausdruck gebraucht, um nicht den Schein zu haben, daß ich mich zu weit von der Sprache des Umgangs entfernte. Ich wollte damit jedesmal das Vorstellen eines wirklichen und vor dem Vorstellenden gegenwärtigen Gegenstandes bezeichnen, und Vorstellen heißt also in der so eben geschlossenen Erörterung soviel als Anschauen, als einen wirklichen Gegenstand vorstellen.

* * *

Ich habe bisher in Ihrer Gesellschaft das einzige Faktum, die Anschauung, untersucht, und bei dieser Untersuchung Wahrheiten entdeckt, die mir wichtig scheinen. Der Mensch schaut jeden Augenblick einen Gegenstand an. Dies Faktum ist ganz unleugbar. Jede Anschauung ist aber ein Product zweier Factoren, des Gegenstandes nämlich, und des Anschauungsvermögens. Eben der Gegenstand von einem Wesen mit einem andern Anschauungsvermögen versehen, angeschaut, würde eine andere Anschauungsvorstellung geben, als eben dieses (menschliche) Anschauungsvermögen von einem andern Gegenstande afficirt eine andere Anschauungsvorstellung giebt. Jede wirkliche Anschauung ist also ein Product des Anschauungsvermögens und des angeschauten Gegenstandes.

So lange wir bloß anschauen, so lange sind wir uns weiter gar nichts bewußt, als des Urtheils: dieser Gegenstand ist hier. Ein Zustand des Gemüths, der darum nicht viel wahrgenommen wird, und darum nicht ganz genau in die Erinnerung zurückgerufen werden kann, weil er so einfach ist, und der Seele eines Erwachsenen so wenig zu thun giebt. In der Kindheit kömmt er häufiger vor: aber wir vergessen beinahe alles, was uns in der Kindheit begegnete. Ein Erwachsener kann nur bei den außerordentlichsten Fällen in dem Zustand des bloßen Anschauens eine Zeitlang verharren. Zwei Freunde gehen im vertrauten Gespräche mit einander spatzieren. Der Himmel ist klar, und ohne sich zu trüben schießt ein Blitz herab der den Freund von der Seite des Freundes reißt. Hier wird der Ueberlebende eine Zeitlang wie versteinert stehen. Dies ist der Zustand des Anschauens; er sieht und hört etwas, was er kaum glauben kann. Aus diesem Zustand geht er in den

Zu-

Zustand des Wahrnehmens über. Er berührt seinen Freund. Die Glieder sind starr, die Augen gebrochen, die Wärme verschwunden. Dies ist Wahrnehmung. Nun folgt der Zustand des Schmerzes; Thränen und Wehklagen strömen ihm aus Auge und Mund; der heftigste Schmerz zernagt sein Innerstes. Dies ist der Zustand des Fühlens.

Ich werde gegenwärtig über das Wahrnehmen noch etwas anmerken.

Das Wahrnehmen ist eigentlich das, was man gemeiniglich Anschauen nennt. So lange man anschaut, so lange urtheilt man bloß: Dieser Gegenstand ist hier. Sobald man an dem Gegenstande unterscheidet, hört auch das bloße Anschauen auf, und man betrachtet den Gegenstand nicht mehr als ein Ganzes, und nicht bloß sein Verhältniß zu uns, sondern man bemerkt seine Theile, und das Verhältniß der Theile zu dem Gegenstande selbst. So ist das Urtheil: Die Rose hat Blätter, ein Wahrnehmungsurtheil, ob es gleich in der Sprache des Umgangs ein Anschauungsurtheil heißen würde.

So wie nun das Wahrnehmungsurtheil mehr ist, als ein bloßes Anschauen, so ist ein Erfahrungsurtheil mehr als ein bloßes Wahrnehmen. — Auch zu dieser Unterscheidung muß ich Sie jetzt auffodern. Sie ist dem Philosophen wichtig, und wird im gemeinen Leben nicht geachtet.

Ich gehe nach einem Regen spatzieren. Ein kleiner folgt ihm nach, und verschafft mir das angenehme Schauspiel eines Regenbogens. Hier urtheile ich: ich

ſehe einen Regenbogen. Dies iſt ein Anſchauungsurtheil. Ich unterſcheide die Farben an demſelben. Dies iſt Wahrnehmung. Bei öfteren Spatziergängen zur Zeit eines gelinden Regens bemerke ich den Regenbogen mehrmals, und bemerke auch endlich, daß mir die Sonne jedesmal im Rücken ſteht, wenn ich den Regenbogen vor mir ſehe. Ich urtheile: So oft es gelinde geregnet hat, und ich einen Regenbogen ſahe, ſo oft hat die Sonne geſchienen, und ich ſtand zwiſchen der Sonne und dem Regenbogen. Auch dies iſt Wahrnehmungsurtheil. Ich weiß noch nicht, ob dieſer Stand der Sonne und meiner Perſon nothwendig iſt zu der Erſcheinung eines Regenbogens, oder ob ſich nicht eben ſowohl die Sonne zwiſchen mir und dem Regenbogen befinden könnte. Ich weiß auch gar nicht, ob andere Leute nicht etwa die entgegengeſetzte Bemerkung gemacht, ob ſie nicht gerade das entgegengeſetzte beobachtet, und die Sonne vielleicht immer zwiſchen ſich und dem Regenbogen wahrgenommen haben. Das alles weiß ich nicht, und brauche es nicht zu wiſſen. Genug, daß meine Bemerkung richtig iſt, und daß ich bisher den Regenbogen nie anders geſehen habe, als wenn die Sonne bei dem gelinden Regen mir in dem Rücken ſtand.

Späterhin gelange ich, auf was immer für einem Wege, zu der Einſicht, daß der Regenbogen nur dann entſteht, wenn die Strahlen der Sonne an den dünnen Regen, wie an eine Wand anprallen, in den Regentropfen geſpalten, und alsdann wieder zurückgeworfen werden. Befindet ſich nun der Zuſchauer an dem Orte, wo die geſpaltenen Sonnenſtrahlen hinfallen, ſo erſcheinen ſie dieſem gefärbt, und er ſieht alſo den Farbenkreis. Nunmehr ſehe ich ein, daß der Stand des Zuſchauers zwiſchen der Sonne und dem Regenbogen nichts

nichts zufälliges, sondern daß er die einzige Bedingung ist, unter welcher man einen Regenbogen sehen kann. Dadurch bekömmt mein Urtheil: ich habe bisher den Regenbogen nie anders gesehen, als wenn die Sonne bei gelindem Regen mir in dem Rücken stand, einen ganz andern Inhalt. Es heißt nunmehr soviel: Der Stand meiner Person zwischen der Sonne und dem Regenbogen war nothwendig, wenn ich den Regenbogen sehen sollte. Und die nächste Folge meiner erlangten Einsicht ist diese, daß ich auch ohne angestellten Versuch ganz gewiß weiß, kein Mensch habe unter anderer Bedingung einen Regenbogen gesehen, und werde unter andern Bedingungen auch nie einen sehen.

Nur durch diesen Zusatz, nur durch das Bewußtseyn der Nothwendigkeit, mit welchem mein Urtheil ausgesprochen wird, ist dasselbe ein Erfahrungsurtheil geworden. Das Kennzeichen eines Erfahrungsurtheils, oder überhaupt einer Erfahrung ist also das Bewußtseyn der Nothwendigkeit, mit welchem das Urtheil begleitet ist, und diese Nothwendigkeit gründet sich darauf, daß man weiß, wie die Sache (der Gegenstand) selbst beschaffen sey. Denn weiß man dieses, so weiß man auch, daß er von keinem Menschen anders wahrgenommen werden kann, als er von uns wahrgenommen wird, denn die Ursache dieses unsers Wahrnehmens ist die Beschaffenheit des Gegenstandes selbst.

Auf diesen großen und wichtigen Unterschied zwischen bloßen Wahrnehmungs- und zwischen Erfahrungsurtheilen wünsche ich in Zukunft Ihre Aufmerksamkeit gerichtet. Der Unterschied selbst ist gegründet, er ist aber nicht immer leicht zu entdecken, weil er nicht in den Worten, des Urtheils, sondern in der Bedeutung, in dem Sinne desselben anzutreffen ist. Ein und dasselbe

be Urtheil kann ein Wahrnehmungs- und ein Erfahrungsurtheil seyn, und man kann aus den Worten allein nicht schließen, wie es der Urtheilende verstanden wissen will wenn dieser nicht sehr genau spricht. So sagt man wohl: Der Honig schmeckt angenehm, und spricht den Worten nach ein Erfahrungsurtheil aus, denn es scheint, als wollte man behaupten, der Honig müsse allen Menschen gut schmecken. Dies ist aber in der That der Fall nicht indem es Menschen giebt, denen die Süßigkeit des Honigs Eckel verursacht. Und — genau besehen — wollten wir dieses Urtheil auch nicht als ein Erfahrungsurtheil aussprechen. Sondern es sollte nichts anders heißen, als: der Honig schmeckt mir angenehm. Dies wäre der angemessene Ausdruck gewesen, da der Urtheilende nur ein Wahrnehmungsurtheil aussprechen wollte, und gar nicht daran dachte, dem Honig ganz allein die Ursache des Wohlgeschmacks beizulegen. Denn höchstens kann dem Honig in einem Erfahrungsurtheile die Süßigkeit beigelegt werden; ob aber diese Süßigkeit auch jedermann, so wie uns, angenehm sey, das wissen wir nicht, das können wir aus der Natur des Honigs auch nicht darthun; sondern dies hängt von der Organisation des Gaumens, von Gewohnheit, auch wohl von sehr vorübergehenden Umständen ab. Denn es dürfte nur jemand gezwungen werden, alle Tage eine reichliche Portion Honig zu essen, so würde er in kurzem das entgegengesetzte Urtheil: der Honig ist unangenehm, aussprechen, und also seinem ehemaligen Wahrnehmungsurtheile jetzt gerade widersprechen; welches unmöglich wäre, wenn das erstere Urtheill ein Erfahrungsurtheil gewesen wäre, indem sich dieses zu allen Zeiten, unter allen Umständen, und bei allen Menschen bestättigen muß.

Zwölfter Brief.

Die Zufriedenheit, welche Sie mit meinem letzteren Briefe zeigen, läßt mich mit Wahrscheinlichkeit hoffen, daß auch der Inhalt des gegenwärtigen genug Interesse für Sie haben werde. Ich werde abermals synthetische nothwendige Sätze zu untersuchen haben. Dies sind die sogenannten Naturgesetze. Sie sind in dem Besitz eines allgemeinen Beifalls, ihr Vorhandenseyn ist außer Zweifel gesetzt: aber ihre Begreiflichkeit ist mit dem Bewußtseyn ihrer Nothwendigkeit noch gar nicht vorhanden. Und diese Begreiflichkeit ist doch das, was der denkende Kopf fodert, und was er fodern muß, wenn er das Bewußtseyn der Nothwendigkeit solcher Sätze nicht für täuschend halten, und vielleicht durch andere Bemerkungen verleitet, den Naturgesetzen selbst als Ausgeburten der Phantasie ihre Würde zu rauben versucht werden soll.

Gelingt mir mein Vorhaben, Ihnen das Daseyn der Naturgesetze zu erklären, Ihnen begreiflich zu machen, wie es zugeht daß der Mensch Urtheile aussprechen darf, von welchen die ganze Natur keine Ausnahme machen kann; so habe ich alsdann wieder einen Theil meines Problems aufgelöst, indem das ganze Problem kein anderes als folgendes ist:

wie synthetische Sätze *a priori* möglich sind?

Ein Philosoph wurde gefragt: wie viel wiegt der Rauch? Er antwortete: „ziehe von dem Gewichte des „verbrannten Holzes das Gewicht der übrig bleibenden „Asche ab, so hast du das Gewicht des Rauchs."

Diese Antwort dringt sich als unwidersprechlich gewiß auf, ob sie gleich bei näherer Untersuchung wenigstens keine unmittelbare Evidenz zeigt. Ich gebe zu, daß während des Verbrennens keine andere Veränderung mit dem Holze vorgeht, als die Scheidung desselben in Rauch und Asche, und daß kein anderer Körper aus dem verbrannten Holze erzeugt wird, als diese beiden. Allein ich leugne, und behaupte wenigstens bis nach geführtem Beweis vom Gegentheil, daß daraus noch gar nicht folge, Asche und Rauch zusammengenommen seyen dem Gewichte des verbrannten Holzes gleich. — Das Gewicht des Holzes sey = 8; das Gewicht der Asche = 6; so ist freilich das Gewicht des Rauchs = 2, wenn man annimmt, das aus dem Holze im Feuer a) nichts anders erzeugt werde, als Rauch und Asche, und b) daß auch gar nichts bei dem Verbrennen verlohren gehe. Den erstern Satz gebe ich zu, und nehme also an, daß außer der Asche kein Körper wei-

ter

ter im Verbrennen des Holzes erzeugt werde, als Rauch. Den zweiten aber leugne ich. Ich behaupte nämlich, es sey möglich, daß ein Achttheil, oder was immer für ein Theil des Holzes im Verbrennen ganz vernichtet werde; d h. daß dieser Theil weder Rauch, noch Dunst, noch Luft — kurz, daß er gar keine Materie werde sich an gar keinen Körper anhänge, und daher die Masse keines Körpers vergrößere, sondern daß dieser Theil des Holzes, ganz aus der materiellen Welt wegkomme.

Wie wird mir jener Philosoph antworten, wenn ich ihm im Ernst oder Scherz diesen Einwurf entgegen setze?

Ich will Ihnen das Raisonnement mittheilen, das mich wirklich, obgleich nach und nach befriedigte:

Bei jeder Veränderung der körperlichen Natur bleibt die Menge der Materie im Ganzen dieselbe, und wird weder vermehrt, noch vermindert.

Nun ist zugegeben, daß das Holz im Verbrennen keine andere Materie erzeugt, als den Rauch und die Asche;

Folglich ist auch zugegeben, daß im vorliegenden Falle das Gewicht des Rauchs = 2 sey. Denn

a) kein anderer Körper ist außer der Asche entstanden, als der Rauch;

b) verschwunden ist nichts von dem Holze, weil keine Materie verschwinden kann;

Folg-

Folglich enthält der Rauch alles was das Holz ehedem enthielt, und was in der Asche nicht mehr zu finden ist.

Sie sehen, mein Freund, daß alles auf den Satz ankömmt, daß bei allem Wechsel in der Natur die Menge der vorhandenen Materie immer bleibe; daß also die Veränderung nur die Art des Vorhandenseyns der Materie betreffe.

Ich weiß, daß dieser Satz als ein Naturgesetz gilt, daß er von den gründlichsten Naturforschern als ausgemacht angenommen, und durch keine Beobachtung widerlegt wird. Ich bin auch gar nicht willens, ihm sein Ansehen zu rauben; allein ich möchte doch wissen, wie es zugehe, daß der Mensch diesen Satz, und andere Naturgesetze mit dem Bewußtseyn der kläresten Evidenz aussprechen kann, da er diese Sätze nicht aus der Beobachtung kann genommen haben, indem man sich mit ihnen gar nicht auf das bisher geschehene beruft, sondern sie mit vieler Kühnheit allen folgenden Ereignissen zur Richtschnur vorzeichnet.

In der That widerlegt keine Beobachtung diesen Grundsatz der Physik, sondern diese bestättigt ihn vielmehr, soviel sie nur kann. Bei der immer zunehmenden Bevölkerung des Erdbodens überhaupt, und einiger Theile desselben besonders ist doch der todten Masse gegen die lebendige nicht zu wenig geworden, sondern es bleibt alles in dem gehörigen Verhältniß. Viele Geborne geben viele Tode, und der Stoff, der von so vielen Essern der Erde genommen wird, wird ihr durch die starke Ausdünstung, Verdauung und Verwesung wieder gegeben. Es ist nur ein Wechsel der Materie und keine

Zu-

Zu- und Abnahme derselben. Jetzt ist die Materie organisirter Stoff eines menschlichen Körpers. In funfzig Jahren ist sie Speise für die Würmer und Nahrungssaft für einen Obstbaum; verbindet sich wieder mit thierischen Körpern, wird secernirt, und fault, wird Erde und Stein, oder der Bestandtheil irgend eines andern materiellen Dinges. Hier bricht das Meer oder ein Strom aus seinen Ufern, löst ein Stück Erdreich in Schlamm und Wasser auf, und in diesem Augenblick ist mehr Wasser im Ganzen vorhanden, als vorher. Dort stürzt ein Berg ein, trocknet einen großen Teich aus, und nun ist Erde dort, wo sonst Wasser war. Das Wasser mußte verdunsten, und die größeste Zahl seiner Bestandtheile der Erde geben. Jetzt ist in Verhältniß zu dem Wasser, mehr Erde vorhanden, als in den Augenblick vorher. Immer wechselt nur die Art des Daseyns der Materie. Und während dieses Wechsels kann allerdings z. B. die flüssige Materie an Menge die trockene eine Zeitlang übertreffen, zu einer anderen Zeit aber von dieser wieder an Menge übertroffen werden. Da aber nicht behauptet wird, dieselbe flüssige, oder dieselbe trockene Materie werde nicht vermindert, noch vermehrt, sondern die Materie überhaupt bleibe in Rücksicht ihrer Quantität dieselbe, so beweist keine dieser zufälligen Erfahrungen etwas gegen das genannte Naturgesetz.

Dieser Satz hat nun, wie alle Naturgesetze

1) unbedingte Nothwendigkeit und Allgemeinheit. Es wird nicht von den Naturprodukten der Erde allein behauptet, daß ihr Entstehen und Vergehen die Quantität der auf der Erde vorhandenen Materie weder vermindere noch vermehre, sondern das Ge-

ſetz gilt eben ſowohl von unſerm Planetenſyſteme, als von dem ganzen Weltſyſteme. Es gehe heute ein Planet mit allen ſeinen Trabanten, es gehe eine Sonne mit allen ihren Planeten zu Grunde, ſo werden doch die Naturkündiger fortfahren zu behaupten, die Quantität der Materie ſey in dem Univerſum dieſelbe geblieben, die Natur habe keine Materie verlohren.

Wie könnte ein Satz ſo viel Allgemeinheit und Nothwendigkeit haben, wenn er nicht eine andere Entſtehungsquelle hätte, als die bloße Beobachtung? Wie wenig haben die Menſchen in einigen Jahrhunderten beobachtet, wie eng iſt der Kreis dieſer Beobachtung, wenn man beides mit dem Univerſum, und mit dem muthmaßlichen Alter deſſelben vergleichet? Ein Naturgeſetz iſt alſo ein nothwendiger Satz, ein Satz a priori.

2) Kein Naturgeſetz iſt aber ein bloß analytiſcher Satz. Es folgt z. B. aus dem Begriffe der Materie gar nicht, daß ihre Quantität keines Zuwachſes und keiner Verminderung fähig ſey. Materie iſt etwas, was den Raum erfüllt. Der Raum kann aber von einer Menge Materie erfüllt werden, welche = 10, = 100, = 1000 und hunderttauſend und Million iſt. Daraus daß Materie vorhanden iſt, folgt gar nicht, daß dieſe Materie immer in derſelben Menge verharre.

3) Daraus daß wir a priori wiſſen, Materie müſſe als ein wirklicher Gegenſtand etwas im Raum, und in der Zeit ſeyn, folgt abermals nicht, daß die Menge der Materie immer dieſelbe bleibe. Folglich iſt die Nothwendigkeit, mit welcher dieſes Na-

tur

turgesetz gedacht wird, auch daraus nicht begreiflich, daß die Materie ein Etwas, wenigstens in der Zeit seyn muß.

Es muß daher eine andere Quelle entdeckt werden, wenn dieses Naturgesetz eben so begreiflich in Ansehung seines Daseyns seyn soll, als es gewiß und nothwendig ist. Ich werde bemüht seyn, diese Quelle jetzt aufzusuchen; will aber vorher das Problem Ihnen in seiner ganzen Allgemeinheit und Einfachheit vorlegen. Die Aufgabe ist diese:

zu erklären, wie Naturgesetze möglich sind?
oder
begreiflich zu machen, wie der Mensch Urtheile aussprechen kann, nach welchen sich die Natur selbst richten muß?

Ich will mich dieser Aufgabe Schritt vor Schritt mit Ihnen nähern. Vor allem aber lassen Sie mich noch einmal zu Betrachtung der Wahrnehmungs- und Erfahrungsurtheile zurückkehren, auf welche ich schon vorhin Ihre Aufmerksamkeit wendete, damit die Sache Ihnen hier, wo die Untersuchung entscheidend werden soll, nicht ganz fremd wäre. Der Prüfstein, an welchem jedes Urtheil, das für ein Erfahrungsurtheil ausgegeben wird, die Probe halten muß, ist folgender:

Ein Erfahrungsurtheil muß

1) das Verhältniß bestimmt angeben, in welchem die Dinge, von denen die Rede ist, mit einander stehen, und

2) den Urtheilenden in Stand setzen, zu wissen, ob er die Dinge auch künftig, und ob ein Anderer an Seiner Stelle sie eben so finden werde.

Jedes Urtheil sagt etwas von vorhandenen Dingen aus; nicht jedes aber giebt uns den Aufschluß, welchen wir erwarten. Gesetzt ein Mensch wisse noch gar nicht, wie der Schatten entsteht. Dieser Mensch sey gewohnt täglich im Sonnenschein spatzieren zu gehen, und sich auf einer gewissen steinernen Bank nieder zusetzen. Er bemerkt schon seit geraumer Zeit den Schatten, welchen Er mit seinem Körper macht, und sagt einmal bei sich selbst: so oft ich hier sitze, sehe ich diesen Schatten vor mir.

Lassen Sie uns dies Urtheil untersuchen. Die Dinge, von welchen etwas ausgesagt wird, sind der Spatziergehende und der Schatten. Erfahren Sie wohl durch dieses Urtheil das Verhältniß, in welchem diese Dinge mit einander stehen? Würden Sie wohl aus diesem Urtheile etwas nehmen können, wenn Sie von Entstehung des Schattens eben so wenig wüßten, als dieser Spatziergänger? Weiß dieser Mensch, ob ein Anderer, der sich an seine Stelle setzte, auch einen Schatten vor sich sehen würde? weiß er, daß er auch künftig, so oft er sich um diese Zeit hieher setzt, einen Schatten sehen werde? — Dies alles weiß dieser Spatziergehende nicht, wenn er, wie vorausgesetzt wurde, von Entstehung des Schattens nichts weiß, sein Urtheil ist also ein bloßes Wahrnehmungsurtheil.

Gesetzt aber dieser Spatziergänger wisse, wie der Schatten entsteht. Dann wird sein Urtheil dieses seyn: Ich bin die Ursache des Schattens, den ich jederzeit gesehen

sehen habe, so oft ich mich hieher setzte. Betrachten Sie mein Freund, nun dieses Urtheil. Das Verhältniß der Dinge, von welchen in demselben die Rede ist, ist bestimmt angegeben. Sie erfahren, daß der Spatziergehende und der Schatten in einem Ihnen bekannten Verhältnisse stehe, in dem Verhältniß der Ursache und Wirkung. Sie erfahren auch die Ueberzeugung des Urtheilenden, daß er nämlich weiß: er werde künftig auch jederzeit Schatten um sich her finden, so oft er sich bei Sonnenschein auf diesen Stein setzt, und daß er weiß, jeder Andere, der an seiner Stelle im Sonnenschein hier säße, müsse ebenfalls Schatten um sich her finden. — Dies ist demnach ein Erfahrungsurtheil. Es ist, als solches, viel gehaltreicher, als ein Wahrnehmungsurtheil. Es sind daher eigentlich die Urtheile der erstern Art, welche wir von Andern verlangen, und welche wir selbst durch Versuche und Beobachtungen bezwecken.

Wenn daher jemand aus fernen Gegenden käme, und uns bloße Wahrnehmungsurtheile mittheilte, so würden wir bald müde werden, ihn anzuhören. Er sage z. B. So oft ich ausgieng, brannten mir meine Füße wie Feuer, der Odem schien nicht aus der Brust heraus zu können, die Adern liefen auf. Was werden wir mit diesen Nachrichten anfangen? Wir werden vor allem, diesen Menschen fragen, ob er denn die Ursache dieser Ereignisse nicht angeben könne? Erst dann, wenn er uns diese sagt, ist unsre Kenntniß erweitert. Sagt er uns diese nicht, so hat er uns eigentlich nichts gesagt. Wir können höchstens vermuthen, daß das, was ihm, nach seiner Versicherung, oft begegnete, eine gemeinschaftliche Ursache gehabt haben werde, wir wissen aber diese nicht; denn Vermuthung ist noch nicht Gewißheit.

Indem ich Sie auffodere, mein Freund, diese Probe mit den Ihnen vorkommenden Urtheilen öfter vorzunehmen, erinnere ich Sie zugleich, ja nichts von Ihren Kenntnissen in solche Urtheile überzutragen, denn dies ist ein ganz gewöhnliches Versehen bei diesem Geschäft. Gesetzt, man sage Ihnen das Urtheil: Wenn die Sonne diesen Stein bescheint, ist er warm, so können Sie leicht in Versuchung gerathen, dieses Urtheil für ein Erfahrungsurtheil zu halten, da es doch, wenn man nicht mehr hineinlegt, als in demselben liegt, ganz gewiß nur ein Wahrnehmungsurtheil ist. Weil nämlich jeder Mensch weiß, daß die Sonne erwärmende Kraft hat, so bedenkt man sich keinen Augenblick die Wärme des in der Sonne liegenden Steines für eine Wirkung der Sonne anzusehen. Dies mag recht gethan seyn oder nicht, so liegt doch dieser Sinn nicht nothwendiger Weise in jenem Urtheil. Denn ein Mensch der noch gar nicht wüßte, daß die Sonne erwärmende Kraft hat, könnte dies Urtheil eben so gut fällen, als einer, der dies weiß, und dann wäre es offenbar in dem Munde des Urtheilenden kein Erfahrungsurtheil. Das wenn und so drückt nie eine Erfahrung aus, wie Sie an hundert Beispielen sehen können. „Wenn ich diesen Stein anfühle, so ist er warm.“ Sie haben hier dies nämliche Urtheil, nur daß in dem ersten Fall die Sonne, und in dem zweiten mein ich das eine Ding ist, welches mit dem zweiten, dem Steine, im Verhältnisse zu stehen scheint. Welches ist aber dieses Verhältniß? Man kann hier sehr leicht gewahr werden, daß ein Erschleichungsfehler vorgegangen ist, wenn man das erste Urtheil für ein Erfahrungsurtheil gehalten hat. Denn soll das erste Urtheil soviel heißen, als: Die Sonne ist Ursache von der Wärme des Steins, so muß das zweite diesen Sinn haben: ich bin Ursache von der Wärme

des

des Steins; denn man hat schlechterdings keinen Grund mehr, dem erstern diese Auslegung zu geben, als man hat, das zweite so zu deuten. — Hier ist noch ein anderes Beispiel. Ein Blumenliebhaber bemerkt, daß sein Blumenstock verwelke, wenn er in der Sonne steht, und frisch bleibe, wenn er ihn unter ein Dach setzt. Seine Urtheile sind diese: Wenn mein Blumenstock in der Sonne steht, so verwelkt er, und: wenn mein Blumenstock unter dem Dach steht, so ist er frisch. Jeder von uns ist geneigt, mehr in das erstere Urtheil hinein zulegen, als in demselben liegt, weil wir die Ursache dieser Erscheinungen wissen. Allein mit welchem Grunde setzen wir denn voraus, der Urtheilende habe dieses auch gewußt? Durch sein Urtheil sind wir hiezu nicht berechtiget. Denn wenn wir annehmen wollen, das erste Urtheil habe den Sinn: die Sonne ist Ursache an dem Verwelken meines Blumentopfes, so dürfen wir auch annehmen, das zweite heiße soviel, als: das Dach ist Ursache daß mein Blumenstück frisch bleibt, und soviel Unwissenheit werden wir wohl dem Urtheilenden nicht zutrauen. Denn das Dach ist nie Ursache d. h. wirkende Ursache davon, daß etwas nicht verwelket, denn von nichts kann man nicht Ursache seyn. Man weicht in der That der Ursache des Verwelkens nur aus, wenn man eine Pflanze in den Schatten stellt; nicht, daß der Schatten etwas positiv beitrage zu dem Frischbleiben der Pflanzen.

Dürfte man einen Satz, der mit wenn und so geformt ist, ohne allen Grund für ein Erfahrungsurtheil halten, und dürfte man sagen, das wenn und so bedeute soviel als: Ursache, so müßte das Urtheil: wenn mein Thermometer steigt, so wird es wärmer, den Sinn haben: mein Thermometer ist Ursache von der

Wärme, welche eintreten wird. Dies wird doch wohl niemand zu behaupten wagen.

Es ist also gewiß, daß ein sehr reeller Unterschied unter den Urtheilen statt findet, und daß nur ein Erfahrungsurtheil die Auskunft gewährt, welche man eigentlich von einem Urtheile erwartet. Nehmen Sie nun die Erfahrungsurtheile näher ins Auge, so werden Sie finden, daß man ein solches nicht eher fällen kann, als bis

1) uns Dinge gegeben sind. Ich bringe z. B. in dem Urtheile: Das Feuer ist die Ursache, daß das Fleisch im Topfe kocht, die Dinge, die Gegenstände selbst, von denen ich spreche, nicht hervor, sondern sie sind vor meiner Anschauung, sie sind außer mir vorhanden. Ich gebe durch das Erfahrungsurtheil nur das Verhältniß bestimmt an, in welchem diese Objekte zu einander stehen. Ich sage: das Kochen des Fleisches geht nie vor der Hitze des Feuers vorher, sondern es muß jederzeit erst Hitze des Feuers da seyn, ehe das dazu gesetzte Fleisch kochen kann. Ich sage, das Feuer verhalte sich zu dem Kochen des Fleisches wie das Antecedens zu dem Consequenz.

2) Man kann aber auch kein Erfahrungsurtheil fällen, wenn man das Verhältniß der gegebenen Dinge nicht bestimmt angiebt. Das ist bisher ausgeführt worden.

Dieses Verhältniß läßt sich nun auf mehr als Eine Art bestimmt angeben, man kann daher ein Erfahrungsurtheil auf mehr als eine Art bestimmen. Sie wer-

werden hier alle Arten des bestimmten Verhältnisses, in welches Gegenstände im Urtheil mit einander gebracht werden können, finden.

Man kann

1) angeben, ob das Verhältniß der Gegenstände, welches in dem Urtheile angegeben ist, alle unter diesem Nahmen begriffene Gegenstände oder einige, oder nur einen einzigen angehe.

Die Objekte von welchen die Rede ist seyen Mensch und Gelehrsamkeit. Man setzt also, indem man urtheilt, die Gelehrsamkeit mit den Menschen in Verhältniß. Nun frägt es sich, ob allen Menschen, oder einigen, oder einem einzigen Gelehrsamkeit zu komme. Legt man sie allen Menschen bei, so entsteht ein allgemeines Urtheil: alle Menschen sind gelehrt, oder haben Gelehrsamkeit. Legt man sie nur einigen bei, so entsteht ein besonderes Urtheil: einige Menschen haben Gelehrsamkeit. Legt man sie einem einzigen bei, so entsteht ein einzelnes Urtheil: dieser, d. h. ein einziger Mensch hat Gelehrsamkeit.

Man könnte eines von diesen Urtheilen zur Antwort geben, wenn gefragt würde: wie viele Menschen haben Gelehrsamkeit? wieviel von den Individuen, welche unter dem Nahmen: Menschbegriffen sind, sind gelehrt? In diesen Fragen verlangt man also, es solle die Menge, die Quantität der gelehrten Menschen angegeben werden. Daher ist man schon seit langer Zeit gewohnt zu sagen, diese drei Arten von Urtheilen gehörten unter die Rubrick der Quantität, und die Logiker

verlangen, daß man sage: ein Urtheil ist in Rücksicht seiner Quantität entweder ein allgemeines, oder ein besonderes, oder ein einzelnes.

Man sagt also in den Urtheilen der Quantität, bei wievielen Dingen das Verhältniß, das in dem Urtheil festgesetzt ist, statt finde, oder nicht.

Man muß aber, wenn das Urtheil vollständig bestimmt seyn soll,

II) auch angeben, ob das Verhältniß zwischen den Dingen ein positives, oder ein negatives, oder ein drittes sey.

Ich werde die Objekte: Mensch und Gelehrsamkeit beibehalten. Es wird nun gefragt, ob die Gelehrsamkeit dem Menschen beigelegt, oder abgesprochen werde, oder wie es immer damit in dieser Rücksicht stehe? Man kann auf diese Frage wieder auf dreierlei Art antworten. Man kann sagen: der Mensch (oder die Menschen, denn die Quantität kömmt diesmal nicht in Betrachtung) ist gelehrt. d. h. beides findet sich beisammen. Das Urtheil verbindet beide Dinge positiv. Man kann aber auch sagen: der Mensch (oder die Menschen u. s. w.) ist nicht gelehrt, d. h man trifft den Menschen jederzeit ohne Gelehrsamkeit an, Gelehrsamkeit und Menschheit widerstreitet einander. Beides muß im Urtheil negativ verbunden, d. h. es muß getrennt werden. Dieses Urtheil sagt mir demnach bestimmt, daß ich die Menschen unter der Anzahl der nicht gelehrten Dinge, d. h. der Ungelehrten zuverläßig antreffe. Man kann aber auch sagen: der Mensch (oder die Menschen) ist nicht ungelehrt. Das heißt soviel als: unter der

An-

Anzahl gelehrter Dinge trifft man den Menschen nicht an. Damit aber wird ganz unbestimmt gelassen, ob man die Menschen nun unter der Anzahl der Gelehrten antreffe. Es ist in diesem Urtheile das Verhältniß zwischen Menschheit und Gelehrsamkeit zwar etwas bestimmt aber nur wenig. Man erfährt, wie gesagt, weiter nichts, als: die Erfahrung zeige, daß sich die Menschheit unter den ungelehrten Dingen nicht finde. Man erfährt hiedurch noch gar nicht, ob man aber die Menschen unter den Gelehrten finde, denn es wäre möglich, daß die Menschheit mit Gelehrsamkeit überhaupt in keinem Verhältniß stehe. Ein anderes Beispiel wird Ihnen dieses nicht ganz leichte Raisonnement begreiflich machen. Das Urtheil: Gott ist keine runde Figur setzt eben auch fest, daß Gott unter der Menge der runden Figuren nicht anzutreffen sey. Er ist aber um deswillen nicht unter den andern Figuren anzutreffen, sondern es ist gar kein Verhältniß zwischen Figur und Gott vorhanden.

Die Urtheile, in welchen angegeben wird, daß das Verhältniß zwischen den Dingen ein positives sey, heißen bejahende; die, in welchen angegeben wird, daß das Verhältniß zwischen beiden ein negatives sey, heißen verneinende; die Urtheile, welche aussagen, man wisse nur, daß das Verhältniß kein positives sey, heißen limitirende (einschränkende, unendliche) Urtheile.

Da man eines von diesen Urtheilen zur Antwort geben könnte, wenn gefragt würde, ob das Eine Ding eine Eigenschaft, eine Qualität des andern sey oder nicht? so sagt man, diese drei Arten von Urtheilen gehörten unter die Rubrick der Qualität, und die Logiker sagen: ein Urtheil ist seiner Qualität nach entweder ein bejahendes, oder verneinendes, oder nur ein einschränkendes.

In einem Urtheil, welches das Verhältniß zwischen wirklichen Dingen ganz bestimmt angiebt, muß nun auch

III. festgesetzt seyn, wie sich die Dinge in Rücksicht ihres Vorhandenseyns zu einander verhalten?

Da giebt es nun wieder dreierlei mögliche Verhältnisse zwischen vorhandenen Dingen. Erstlich das Verhältniß der Substanz zu dem Accidenz. Man sagt daß zwischen zwei Dingen das Verhältniß der Substanz zu dem Accidenz vorhanden sey, wenn das Eine B schlechterdings nur als Eigenschaft von A, A aber nie als Eigenschaft von B angetroffen wird. Das Urtheil muß nun, wenn es auf die oben geschehene Frage ganz bestimmt antworten soll, angeben, welches von den Dingen, von welchen die Rede ist als Eigenschaft (als Accidenz) und welches als Substanz (als selbständiges Ding) vorhanden sey. — Die Dinge seyen abermals: Mensch und Gelehrsamkeit. Das Urtheil giebt nun an, die Menschheit sey in Rücksicht der Gelehrsamkeit das Selbständige (die Substanz) die Gelehrsamkeit sey das Accidenz. Man könne nicht sagen: Menschheit ist eine Eigenschaft der Gelehrsamkeit, sondern man müsse, durch Erfahrung belehrt, sagen: Gelehrsamkeit ist eine Eigenschaft der Menschheit. Wenn also Menschheit und Gelehrsamkeit vorkommen, so ist Menschheit nie das, was der Gelehrsamkeit als Prädikat beigelegt werden muß, sondern Gelehrsamkeit ist dasjenige, was der Menschheit als Prädikat beigelegt werden muß. Das Urtheil also: der Mensch ist gelehrt, wenn es ganz deutlich

lich ausgedrückt seyn soll, muß entweder heißen: Man findet Gelehrsamkeit nur an Menschen oder: Man findet die Menschheit nur bei der Gelehrsamkeit. Das zweite Urtheil wäre nun der Erfahrung zu Folge zwar unrichtig, es wäre aber eben so bestimmt, und in Rücksicht der Bestimmtheit seines Sinnes, eben so vollkommen, als das erste.

Man kann aber auch sagen: Menschheit und Gelehrsamkeit verhalten sich zusammen wie Ursache und Wirkung. Dies ist ein zweites mögliches Verhältniß zwischen vorhandenen Dingen. Soll das Urtheil in Ansehung dieses Verhältnisses bestimmt seyn, so muß es nun angeben, welches von den Dingen die Ursache, und welches die Wirkung sey. Will man das Verhältniß zwischen Menschheit und Gelehrsamkeit in dieser Rücksicht bestimmen, so muß das Urtheil: der Mensch ist gelehrt, oder es giebt gelehrte Menschen u. d. gl. entweder ausgedrückt werden: Der Mensch ist Ursache der Gelehrsamkeit, d. h. die Gelehrsamkeit ist durch Menschen hervorgebracht, oder: Die Gelehrsamkeit ist Ursache der Menschheit, d. h. die Menschen sind von der Gelehrsamkeit hervorgebracht. Beide Urtheile sind der Erfahrung zu Folge unrichtig, denn die Menschen sind nicht Ursachen der Gelehrsamkeit und die Gelehrsamkeit ist nicht Ursache der Menschen. In Rücksicht ihrer Bestimmtheit aber sind sie tadelfrei.

Das Verhältniß zwischen den vorhandenen Dingen kann aber auch das der Wechselwirkung seyn. Das Urtheil muß, um dieses Verhältniß bestimmt anzugeben, aussagen, ob die zwei vorhandenen Dinge, Menschheit

heit und Gelehrsamkeit gegenseitig auf einander Einfluß haben. In dieser Rücksicht könnte das Urtheil, die Menschen (oder der Mensch u. s. w.) ist gelehrt, so ausgedruckt werden: Die Menschheit hängt von Gelehrsamkeit, und die Gelehrsamkeit hängt von der Menschheit ab, d. h. beide setzen einander voraus, Eines würde ohne das Andere gar nicht existiren. Wenn gleich dieses angegebene Verhältniß zwischen Menschheit und Gelehrsamkeit der Erfahrung zu Folge nicht anzutreffen, und das angegebene Urtheil ein falsches ist, so ist es doch ein Beispiel von einem Urtheil, welches das Verhältniß der Wechselwirkung zwischen den Dingen, von welchen die Rede ist, bestimmt angiebt. Ein klares und zugleich richtiges Beispiel eines Urtheils, in welchem die in den Dingen vorhandene Wechselwirkung angegeben ist, ist das Urtheil, das bei dem Anblick zweier sich gegen einander bewegender, einander anstoßender und durch diesen Anstoß in Ruhe kommender Kugeln gefällt wird. „Die Kugel A ist die Ursache von der Wirkung (der Ruhe in der Kugel B, und die Kugel B ist Ursache von der Wirkung (von der Ruhe) in der Kugel A.“

Ein Urtheil, welches die Abhängigkeit zweier Dinge so bestimmt angiebt, daß man erfährt, welches von beiden das Selbstständige, und welches das ihm anhängende ist, heißt ein kategorisches Urtheil. Das Urtheil, welches aussagt, daß die Dinge, von denen die Rede ist, sich verhalten wie Ursache und Wirkung, heißt ein hypothetisches, und das, welches aussagt, daß die Dinge in einer Wechselwirkung gegen einander stehen, heißt ein disjunktives.

Da dieſe Urtheile das Verhältniß ausſagen, in welchen die Dinge in Rückſicht ihres Vorhandenſeyns mit einander ſtehen; (die Relation) ſo hat man ſie unter die Rubrik der Relation zuſammengebracht. Die Urtheile ſind alſo, den Logikern zu Folge, in Anſehung der Relation kategoriſche, hypothetiſche und disjunctive.

Ein Urtheil, welches alle in dem Urtheile vorkommende Verhältniſſe beſtimmt angeben ſoll, muß

IV) auch das Verhältniß angeben, welches die in dem Urtheile enthaltene Erkenntniß zu der Ueberzeugung des Urtheilenden hat.

Das Verhältniß kann erſtlich das der bloßen Möglichkeit ſeyn, d. h. der Urtheilende iſt ſich bewußt, daß das in dem Urtheile ausgeſagte bloß möglich ſey, daß, um bei dem angenommenen Beiſpiele zu bleiben, Gelehrſamkeit und Menſchheit bei einander angetroffen werden können. Wird dieſer Sinn des Urtheils deutlich ausgedrückt, ſo muß das Urtheil heißen: es iſt möglich, daß man gelehrte Menſchen antrifft; Gelehrſamkeit und Menſchheit ſchließen einander nicht aus, u. d. gl.

Ein zweites Verhältniß deſſen, was das Urtheil enthält, zu der Ueberzeugung des Urtheilenden, iſt das Verhältniß der Wirklichkeit. Der Urtheilende iſt ſich bewußt, daß er Gelehrſamkeit und Menſchheit wirklich beiſammen finde. Er ſieht einen Gelehrten; er urtheilt: Ich ſehe das Menſchſeyn und die Gelehrſamkeit beiſammen

men; Menschheit und Gelehrsamkeit ist vereinigt. Dies ist diesmal der Inhalt des Bewußtseyns des Urtheilenden.

Das Verhältniß des im Urtheile vorgestellten zu dem Bewußtseyn des Urtheilenden kann aber auch drittens das Verhältniß der Nothwendigkeit seyn. Der Urtheilende kann sich bewußt seyn, daß die Dinge, von welchen in dem Urtheile die Rede ist, nothwendig zu einander gehören. Das zum Beispiel genommene Urtheil müßte daher, um dieses Verhältniß bestimmt und deutlich anzugeben folgendergestalt ausgedruckt werden: Der Mensch ist nothwendiger Weise ein Gelehrter; Menschheit und Gelehrsamkeit sind unzertrennlich u. d. gl.

Ein Urtheil, welches aussagt. daß der Urtheilende das in dem Urtheile angegebene Verhältniß der Dinge sich bloß als möglich vorstelle, heißt in der Sprache der Logiker ein problematisches; ein Urtheil, welches aussagt, daß das angegebene Verhältniß der Dinge zu einander wirklich vorhanden sey, heißt ein assertorisches, und ein Urtheil welches aussagt, das angegebene Verhältniß der Dinge werde mit dem Bewußtseyn der Nothwendigkeit vorgestellt, heißt ein apodiktisches.

Diese Arten von Urtheilen zeigen die Art nnd Weise (den Modus) an, wie sie in dem Bewußtseyn des Urtheilenden vorhanden sind. Sie heißen daher die Urtheile der Modalität, und die Logiker sagen, die Urtheile seyen in Rücksicht der Modalität entweder problematische oder assertorische oder apodiktische.

Ich will zu bequemerer Uebersicht alle bis jetzt angegebene Arten von Urtheilen, nebst den unter jede Art gehörigen, hier beisetzen.

1.

Quantität der Urtheile.
Allgemeine
Besondere
Einzelne.

2.

Qualität.
Bejahende
Verneinende
Einschränkende
oder Unendliche.

3.

Relation.
Kategorische
Hypothetische
Disjunktive.

4.

Modalität.
Problematische
Assertorische
Apodictische.

Sie haben hiermit einen neuen und noch weit schärferen Prüfstein für alle Erfahrungsurtheile erhalten, mein Freund. Ein Erfahrungsurtheil muß jederzeit in Ansehung seiner Quantität, seiner Qualität, Relation und Modalität bestimmt seyn, d. h. es muß jederzeit angeben a) in welchem Verhältniß die Dinge, von denen gesprochen wird, als wirkliche Dinge mit einander stehen (Relation) b) wie viel von dem, was unter die Klasse des Einen Dinges gehört, mit dem andern in eben dem Verhältniß stehe, als dieses Eine, (Quantität) c) wie das Verhältniß unter den Dingen vorgestellt

ſtellt werde, ob ſie nämlich mit einander verbunden, oder von einander getrennt ſind u. ſ w. (Qualität) d) wie ſich das ganze Urtheil zu der Ueberzeugung des Urtheilenden verhalte. (Modalität)

Wir wollen nun das bisher als Beiſpiel gebrauchte Urtheil noch einmal betrachten, und unterſuchen, wie wir, der Erfahrung zu Folge Menſchheit und Gelehrſamkeit nach den vier angegebenen Klaſſen verbinden können. Ich nehme die Prüfung in Anſehung der Relation zuerſt vor, weil gewöhnlich hierauf der Blick zuerſt fällt. Wie kann man alſo Menſchheit und Gelehrſamkeit, als zwei vorhandene Dinge in Rückſicht ihres Vorhandenſeyns verbinden? Verhält ſich das Eine zu dem Andern wie Hauptſache und Eigenſchaft, oder wie Urſache zur Wirkung, oder wirkt Eins auf das Andere ſo, daß jedes in Einem Betracht Urſache, und in einen andern Wirkung iſt d. h. daß etwas an dem Erſten, ohne das Andere, und umgekehrt, gar nicht vorhanden wäre? Gelehrſamkeit iſt eine Eigenſchaft des Menſchen. Das Urtheil muß alſo kategoriſch ſeyn, und muß heißen: der Menſch iſt gelehrt. Man behauptet hiermit, daß von dieſen zwei vorgeſtellten Dingen, die Menſchheit die Hauptſache (das Selbſtſtändige) und Gelehrſamkeit die Eigenſchaft ſey, daß man zwar Menſchen antreffe, die keine Gelehrte ſind, daß man aber keine Gelehrte antreffe, die etwas anders als Menſchen wären — Als Urſache und Wirkung verhält ſich der Erfahrung zu Folge Menſchheit und Gelehrſamkeit nicht, das Urtheil dürfte alſo nicht hypothetiſch ſeyn. Man kann ganz gewiß nicht ſagen: Die Gelehrſamkeit iſt Urſache von der Menſchheit; die Gelehrſamkeit bringt Menſchen hervor; man kann aber eben ſo wenig ſagen: Der Menſch bringt Gelehrſamkeit hervor, iſt Urſache der Gelehr-

lehrsamkeit. Denn diese wird nicht von Menschen hervorgebracht, sondern von ihnen erworben. Was wir aber erwerben, das bringen wir nicht hervor, sondern das ist schon da, es war da, ehe wir es erwarben, nur war es nicht bei uns. Wer z. B. ein großes Vermögen erwirbt, der bringt die Geldstücke, die er erhält, die Felder, und Güter, die er damit ankauft, nicht hervor, sondern diese sind schon vorhanden; er ist also nicht die Ursache des Vermögens, sondern er verhält sich zu dem Vermögen nur wie Substanz zu dem Accidenz, Er ist das Selbstständige, und das Vermögen das Zufällige an ihm. Man kann nicht sagen: das Vermögen erwirbt den Menschen, sondern man muß sagen: der Mensch erwirbt das Vermögen. — Noch weniger aber als ein hypothetisches, kann man ein disjunktives Urtheil durch Verknüpfung der Menschheit mit Gelehrsamkeit erzeugen. Denn da der Mensch nicht einmal die Ursache der Gelehrsamkeit ist, so kann noch weniger rückwärts, die Gelehrsamkeit Ursache der Menschheit seyn, man kann also nicht sagen: Menschheit und Gelehrsamkeit sind sowohl Wirkungen als Folgen von einander, d. h. sie wirken wechselsweise als Ursachen auf einander. —

Das Urtheil: der Mensch ist gelehrt, ist also der Erfahrung zu Folge 1) ein kategorisches, und ist als ein solches in Rücksicht der Relation, die es enthalten soll, bestimmt.

Soll dasselbe auch in Rücksicht der Quantität bestimmt werden, so ist die Erfahrung darüber zu befragen, ob Gelehrsamkeit, allen Menschen, oder einigen, oder einem einzigen zukomme. Man findet, mehrere Gelehrte. Das Urtheil hat also den Sinn: mehrere

(viele) Menschen sind gelehrt, und muß mit diesen Worten abgefaßt werden, wenn die Bestimmung der Quantität gleich hervorleuchten soll. Indessen spricht man nicht immer so genau, sondern man verläßt sich oft auf die Einsicht der Zuhörer. oder Leser, und diese dürfen daher, weil sie die Erfahrung so leicht machen können, dem mit den Worten: der Mensch ist gelehrt, abgefaßten Urtheil, nicht gerade den Sinn geben: dieser Mensch ist gelehrt, wodurch das Urtheil zu einem einzelnen würde, indem es nur von diesem d. h. nur von einem einzelnen Menschen spräche, sondern das Urtheil muß als ein besonderes angesehen werden, als wenn es hieße: mehrere Menschen sind gelehrt.

Das Urtheil: der Mensch ist gelehrt, ist also der Erfahrung zu Folge 2) ein besonderes, und ist als ein solches in Rücksicht seiner Quantität bestimmt.

Was die Qualität betrifft, welche ebenfalls in jedem Erfahrungsurtheile enthalten seyn muß, so ist dieses Urtheil ein bejahendes. Denn die Erfahrung sagt, daß man Menschheit und Gelehrsamkeit positiv verbinden könne. Man kann nicht sagen: der Mensch ist nicht gelehrt, Gelehrsamkeit muß dem Menschen abgesprochen werden, man braucht das Urtheil auch nicht bloß beschränkend einzurichten, und zu sagen: der Mensch ist nicht ungelehrt, sondern die Erfahrung berechtiget uns gerade zu behaupten: der Mensch ist gelehrt.

Das Urtheil: der Mensch ist gelehrt ist also der Erfahrung zu Folge 3) ein bejahendes Urtheil, und hat als ein solches auch in Rücksicht seiner Qualität die Bestimmtheit, die es als Erfahrungsurtheil haben soll.

Was das Verhältniß dieses Urtheils zu der Ueberzeugung des Urtheilenden antrifft, so kann der Dritte nie ganz gewiß seyn, mit welcher Ueberzeugung der Urtheilende dasselbe ausspricht, welches Verhältniß daher das Urtheil zu der Ueberzeugung des Urtheilenden hat, sondern jeder weiß nur von sich, welches Verhältniß ein Urtheil zu seiner eigenen Ueberzeugung habe. Zu meiner Ueberzeugung steht das Urtheil: der Mensch ist gelehrt, in diesem Augenblicke in dem Verhältniß der bloßen Möglichkeit. Ich sage: man kann den Menschen Gelehrsamkeit beilegen. Gesetzt aber, ich nähme statistische Berechnungen vor, ich addirte die Anzahl der Menschen, die in Europa leben, zusammen, ich berechnete, wie viele unter diesen in Europa lebenden Menschen Gelehrte sind, ich fände, daß der sechzigste Mann ein Gelehrter sey, und urtheilte: es giebt doch wahrhaftig viel Gelehrte unter den (europäischen) Menschen, so wäre dies Urtheil ein assertorisches. Denn in dem Augenblick, als ich urtheile, spreche ich dies Urtheil gleichsam im Anschauen der vielen Gelehrten aus, und ein Anschauungsurtheil ist nie problematisch, sondern entweder assertorisch, oder apodictisch.

Will daher der Urtheilende Andere in Stand setzen zu wissen, welches Verhältniß das Urtheil zu seiner Ueberzeugung habe, so muß er seinen Ausdruck sehr sorgfältig wählen. Er muß entweder sagen: Gelehrsamkeit kann den Menschen beigelegt werden (es kann Gelehrte geben) oder: es giebt wirklich Gelehrte (es giebt gelehrte Menschen) oder: jeder Mensch ist nothwendiger Weise gelehrt, (es giebt keinen Menschen, der nicht gelehrt ist.)

Unterläßt jemand, seinen Worten diese Klarheit zu geben, so legen wir ihm unsere Ueberzeugung bei, und wir würden das Urtheil: der Mensch ist gelehrt, im Allgemeinen, und ohne besondern Grund zu einer andern Erklärungsart, immer für ein assertorisches halten, wo es soviel hieße, als: Es giebt gelehrte Menschen; ob es gleich auch ein bloß problematisches seyn könnte, und dann soviel heißen würde, als: man kann den Menschen Gelehrsamkeit beilegen.

Um daher dies Urtheil auch in Ansehung der Modalität bestimmen zu können, wollen wir annehmen der Urtheilende habe gesagt: Viele Menschen sind gelehrt. Nun ist das Urtheil außer Zweifel, 4) ein assertorisches, und hiermit auch in Rücksicht der Modalität, die es als Erfahrungsurtheil haben kann, bestimmt.

Das Urtheil: Es giebt viele gelehrte Menschen, ist also 1) ein besonderes 2) ein bejahendes 3) ein kategorisches 4) ein assertorisches.

Die Lehre über die Eigenschaften der Erfahrungsurtheile ist wegen ihrer Folgen so wichtig, daß ich überzeugt bin, Sie noch ein paar Augenblicke bei derselben aufhalten zu dürfen. Ich werde daher noch einige Urtheile zergliedern, um dadurch zu entdecken 1) ob sie Erfahrungs- oder Wahrnehmungsurtheile sind, und 2) wenn sie Erfahrungsurtheile sind, auf welche von den verschiedenen Arten und Weisen, das Verhältniß bestimmt angegeben sey.

Das Urtheil sey: Gold ist ein schwerer Körper. Dieses Urtheil ist 1) in Ansehung der Quantität ein allgemeines,

meines, denn jedes Stück Gold ist specifisch schwerer als jedes andere Metall. Es ist 2) ein bejahendes, Gold und Schwere sind positiv verbunden. Es ist 3) ein kategorisches, Schwere wird als Eigenschaft des Goldes angegeben, und eben so wenig für eine Ursache oder Wirkung desselben gehalten, als beides in eine Wechselwirkung mit einander gesetzt wird. Es ist 4) ein assertorisches. Man hat nämlich keinen Grund anzunehmen, der Urtheilende habe sich das Verhältniß des Goldes und der Schwere nur als möglich gedacht, und sich unverständlich ausgedrückt, sondern man nimmt an der Sprechende habe seine Sprache verstanden, und assertorisch behauptet, was er assertorisch vorgestellt hat.

Das Urtheil: Gott ist Schöpfer der Welt ist 1) ein einzelnes. Es giebt nur ein einziges Wesen, dem man die Eigenschaften beilegen kann, welche es haben muß, um Gott zu seyn 2) ein bejahendes 3) ein hypothetisches. Die Welt wird als Wirkung, Gott als die Ursache angesehen. 4) ein assertorisches, ja in dem Munde mancher Philosophen ein apodictisches, denn diese glauben beweisen zu können, Gott könnte gar nicht anders, denn als Schöpfer der Welt gedacht werden.

Das Urtheil: es wird heute regnen ist 1) ein einzelnes, der heutige Tag ist nur ein einziger 2) ein bejahendes, Regen und Tag sind positiv verbunden. 3) ein kategorisches, der Regen wird als eine Beschaffenheit des heutigen Tages vorgestellt, 4) ein problematisches, das Zusammentreffen des Regens mit dem heutigen Tage wird nur als möglich vorgestellt.

Gott iſt gerecht. Dies iſt 1) ein einzelnes 2) ein bejahendes 3) ein kategoriſches, 4) ein apodictiſches Urtheil Gott kann gar nicht anders, denn als gerecht, gedacht werden.

Eine Linie iſt keine dreieckige Figur. Dies Urtheil iſt 1) ein allgemeines. Eine Linie heißt hier ſo viel, als jede Linie, alle Linien. 2) Ein limitirendes. Ich erfahre nur, daß ich die Linie unter den Triangeln nicht finden werde. Wo ich ſie aber außer dem antreffe, das wird mir nicht geſagt. 3) Ein kategoriſches, aber ein kategoriſch verneinendes Urtheil. Wäre die Linie eine dreieckigte Figur, ſo wäre dies nur eine Eigenſchaft, (keine Wirkung und keine Urſache) der Linie. Es wird ihr alſo nur eine Eigenſchaft abgeſprochen. Das Urtheil, welches über Eigenſchaften der Dinge entſcheidet, iſt das kategoriſche; folglich iſt dieſes Urtheil ein kategoriſches und zwar kategoriſch verneinendes Urtheil. 4) Es iſt ein apodictiſches Urtheil. Es iſt unmöglich, daß eine Linie ein Dreieck ſey.

Vater und Kind haben einander ihre Nahmen zu danken. Dies Urtheil iſt 1) allgemein. Es gilt nicht nur von dieſem oder jenem, und noch viel weniger von einem einzelnen Vater und Kinde, ſondern von allen. 2) Es iſt ein bejahendes. Es wird geſagt, daß beide mit einander in einem poſitiven Verhältniſſe ſtehen. 3) Ein disjunctives, es wird behauptet daß der Nahme Vater ohne die Exiſtenz ſeines Kindes, und daß der Nahme Kind ohne die Exiſtenz des Vaters nicht vorhanden wäre, daß alſo beide auf einander wirken. 4) Es iſt ein apodictiſches, denn es iſt unmöglich, daß man Vater ohne Kind, und Kind ohne Vater ſeyn kann.

Sie werden besonders bei diesem Beispiele ohne mein Erinnern wahrnehmen, lieber Freund, daß man auf den Inhalt, auf den Sinn der Urtheile sieht, wenn man sie als Erfahrungssätze prüft, und nicht auf ihre äußere Form. Ich verstehe nämlich unter der äußeren oder logischen Form, der Urtheile, gewisse Worte, welche gebraucht werden müssen, wenn das Urtheil, auch ohne auf den Inhalt zu sehen, für ein solches, als es dem Inhalt nach ist, angesehen werden soll. Nimmt man bloß auf diese äußere oder logische Form Rücksicht, so weiß man nicht, wo man das Urtheil: Vater und Kind verdanken einander ihre Nahmen, hinthun soll. Soll es z. B. ein allgemeines oder ein besonderes, oder ein einzelnes seyn? Man weiß das nicht, wenn man nicht Sachkenntniß hat, wenn man die Dinge nicht kennt, von denen die Rede ist. Daher fodern die Logiker, und zwar mit Recht, jedes Urtheil solle in eine bestimmte äußere Form gebracht werden, damit man es gleichsam auf den ersten Anblick kenne. Dies hat aber auch den Nachtheil, daß man verführt wird, ein und dasselbe Urtheil nicht als ein einziges, sondern als vier Urtheile anzusehen, da es seinem Inhalte nach doch eben sowohl ein einziges bleibt, als ein Conventionsthaler, den man in vier Achtgroschenstücke verwandelte. Dies Urtheil z. B. müßte, wenn es jede der äußern oder logischen Formen, deren es empfänglich ist, erhalten sollte, also ausgedrückt werden.

1) Quantität: Alle Väter verdanken den Nahmen: Vater ihren Kindern, und alle Kinder verdanken den Nahmen: Kind ihren Vätern.

2) Qualität. Vater und Kind verdanken einander ihre Nahmen. Oder, noch deutlicher: Es ist

andem (dico, affirmo) daß Vater und Kind einander ihre Nahmen verdanken.

3) Relation. Der Vater hat dem Kinde ebensowohl seinen Nahmen zu danken, als das Kind den seinigen seinem Vater verdankt. Oder auch so: von zweien Menschen, welche Vater und Kind heißen, ist entweder A der Vater und B das Kind, oder B der Vater und A das Kind Hier springt die disjunctive Form eigentlich ins Auge.

4) Modalität. Es ist unmöglich, daß jemand Vater sey, ohne ein Kind zu haben, oder daß jemand Kind sey, ohne einen Vater zu haben.

Wer diese Urtheil wirklich für viererlei Urtheile hält, der läßt sich durch die äußere Form blenden. Diese ist allerdings verändert, aber die Dinge, von denen geredet wird, sind dieselben geblieben. Es sind also nicht viererlei Urtheile, sondern nur viererlei äußere Formen Eines und desselben Urtheils.

Man hat demnach bei einem Urtheil vorzüglich auf Dreierlei zu sehen. Erstlich auf den Inhalt. Die Dinge von welchen die Rede ist, machen den Inhalt eines Urtheils aus. So ist der Inhalt des hier als Beispiel gebrauchten Urtheils, der Nahme Vater und der Nahme Kind. Zweitens ist zu sehen auf das Verhältniß, welches in dem Urtheile angegeben wird. Das Verhältniß ist in jedem Urtheile vierfach, nämlich 1) das Verhältniß der Quantität. Es muß bestimmt angegeben seyn, ob das Gesagte von allem, oder von einigen, oder von einem einzigen der Dinge, von welchem etwas gesagt wird, gelte. 2) Das Verhältniß der Qualität.

Es

Es muß bestimmt angegeben seyn, ob das, was von jenem gesagt wird, ihm beigelegt, oder abgesprochen, oder ob nur etwas nicht ganz bestimmtes darüber festgesetzt werde. 3) Das Verhältniß der Relation. Es muß bestimmt angegeben seyn, wie sich die zwei Dinge, das, von welchem etwas gesagt, und das, was von jenem gesagt wird, in der Wirklichkeit gegen einander verhalten; ob als Substanz und Accidenz, oder als Ursache und Wirkung, oder als gegenseitig auf einander wirkend. 4) Das Verhältniß der Modalität. Dieses deutet die Ueberzeugung des Urtheilenden an, ob er das, was er sagt, nur als möglich, oder als wirklich, oder als nothwendig erkenne. Jedes von diesen vierfachen Verhältnissen ist aber auf dreierlei Art modificirt, und Eine von diesen Modificationen muß an dem Urtheil angetroffen werden. Drittens ist bei dem Urtheil zu sehen auf die logische oder äußere Form. Die Logiker betrachten, wie Sie vielleicht noch wissen, oder wenigstens bald hören werden, nur die äußere Form des Urtheils, und nehmen auf den Inhalt desselben, auf Dinge von denen die Rede seyn kann, gar keine Rücksicht. „Alle A sind B; einige A sind B; ein A ist B.“ Hiemit begnügt sich der Logiker. Deswegen muß er auf die äußeren unterscheidenden Merkmale der verschiedenen Urtheile sehen. „A ist B“ ist für den Logiker nichts weiter, als ein bejahender Satz, und kann von ihm bloß als ein Urtheil der Qualität betrachtet werden, weil er kein äußeres Kennzeichen hat, welches ihm unter den übrigen Klassen der Urtheile seine Stelle anwiese. Legen Sie aber diesem Urtheil eine Materie unter, geben Sie dem Urtheile z. B. folgenden Inhalt: A bedeutet die Sonne, B die Wärme eines Steines, ist bedeutet: ist Ursache, so können Sie nun der äußern Form entbehren, und der Sachverständige weiß ohne dieselbe anzugeben,

zugeben, daß dieses Urtheil nicht in Ansehung der Qualität allein bestimmt ist, sondern daß es auch in Absicht auf Quantität, Relation und Modalität seine Bestimmtheit hat.

Hier, mein Freund, erlaube ich mir einen Ruhepunkt. Unser Weg hat uns, wie ich versichert bin, dem Ziele genähert, ob wir gleich auch mit der größesten Anstrengung noch gar nichts von demselben gewahr werden. Desto besser aber läßt sich das Stück des Weges übersehen, welches wir zurückgelegt haben, und an diesem Stück wollen wir beobachten, was wir nur beobachten können.

Ich versprach Ihnen, zu erklären wie Naturgesetze möglich sind, d. h. gewisse Sätze, von denen wir mit Gewißheit wissen, daß die Natur ihnen unterworfen ist. Aus Beobachtung über den bisherigen Lauf der Dinge können wir diese Sätze nicht erlangt haben, denn alles, was wir aus Beobachtung wissen, ist nicht von dem Bewußtseyn einer so strengen Nothwendigkeit, als die Naturgesetze haben, begleitet. Wir haben allerdings bisher beobachtet, daß der Mond um unsre Erde laufe, und daß sein Lauf der regelmäßigste ist, der nur gedacht werden kann. Wer wollte aber bloß aus dieser Beobachtung folgern, der Mond werde nie seinen gewohnten Lauf ändern? er könne unmöglich stille stehen? er könne unmöglich in einer kürzeren Zeit seinen Lauf vollenden? u. d. gl. Kurz — kein einziges aus Beobachtungen geschöpftes Urtheil wird mit dem Bewußtseyn apodictischer Gewißheit ausgesprochen. Die Naturgesetze sind daher entweder trüglich in Ansehung der ihnen beiwohnenden Nothwendigkeit, oder sie haben andere Quellen, als die Beobachtung.

Ein

Ein Naturgesetz für erschlichen, für betrügerisch auszugeben, wäre eine Art von Verzweiflung und Tollheit. So richtig es ist, daß die Welt, die unter den Naturgesetzen steht, bis jetzt noch vorhanden ist, und der Zweifel: ob sie auch bis an ihr Ende diesen Gesetzen wirklich gehorchen werde, einen Augenblick Platz greifen kann; so ist doch anderer Seits auch zu bedenken, daß bisher noch kein Naturgesetz eine Ausnahme erlitten hat, daß also dieser Zweifel ohne allen Grund erhoben wird. Doch, es ist nur Zeitverlust sich auf solche Fragen und Antworten einzulassen, die in der Hauptsache gar nichts entscheiden. Die Naturgesetze sind nothwendig, und eine Ausnahme von ihnen ist unmöglich.

Weit mehr Beifall, als jener Zweifel, verdient daher das Unternehmen, das Daseyn der Naturgesetze die sich nicht wegläugnen lassen, begreiflich zu machen; zu zeigen, wie sie möglich sind, da sie doch einmal vorhanden sind? Ueber diesem Unternehmen sind wir nun eben begriffen, mein Freund. Sie überließen sich meiner Leitung, und ich habe, zwar nach meiner Meinung, den einzig richtigen Weg zu Auflösung dieser Aufgabe mit Ihnen eingeschlagen; allein wir sind noch nicht so weit fortgerückt, daß ich den zweiten Punkt angeben könnte, welcher Ihnen die Richtung des Wegs als gerade das Ziel treffend, anzeigen würde.

Ich leitete Ihre Beobachtung abermals auf die Wahrnehmungs- und Erfahrungsurtheile, und gab Ihnen den Prüfstein, der beide genau kennen lehrt. Wir verweilten bei den Erfahrungsurtheilen, und fanden endlich die Erfordernisse zu so einem Urtheile. Wir entdeckten, daß dasselbe ein vierfaches Verhältniß bestimmt angeben müsse.

Der-

Dergleichen Erfahrungsurtheile fällen wir nun täglich. Der gemeine Mann macht nicht weniger Erfahrungen, und wird dadurch an Kenntniſſen eben ſo reich, als der Aſtronome, der Chemiker, der Mechaniker und andere Gelehrte. Erfahrungsurtheile ſind alſo unter den Menſchen wirklich vorhanden.

Ich frage nun, wie es möglich iſt, daß der Menſch Erfahrungen machen kann?

Sie werden ſogleich ſehen, mein Freund, daß dieſes Problem nicht unſchicklich dem größeren Probleme: wie Naturgeſetze möglich ſind? — untergeordnet werde. Beide Aufgaben haben das mit einander gemein, daß ihre Auflöſung Auskunft über etwas Vorhandenes geben muß. Naturgeſetze erkennt der Menſch; Erfahrungen macht der Menſch. Naturgeſetze und Erfahrungen ſind alſo etwas wirkliches, deſſen Möglichkeit man wiſſen, deſſen Daſeyn man erklären möchte.

Ich unternehme zuerſt eine Erklärung des näher liegenden und leichteren Problemes: wie nämlich Erfahrungen möglich ſind? Um Sie zur Löſung dieſer Aufgabe vorzubereiten, habe ich Ihnen die Erfahrungsurtheile ihrer Natur nach bekannt gemacht, und damit bin ich nun, wie ich hoffe zu Stande gekommen. Bis hieher, aber auch nicht weiter, habe ich Sie gebracht. Es wird nun nicht eher ein Ruheplatz für uns wiederkommen, bis das jetzt aufgegebene Problem: wie Erfahrungsurtheile möglich ſind? gelöst iſt. Vorher nur noch ein paar Worte.

Es läßt ſich in dem menſchlichen Erkenntnißvermögen — Sie brauchen bei dieſem Nahmen vor der Hand

bloß

bloß an das Vermögen der unmittelbaren Erkenntniß zu denken – zweierlei unterscheiden, ein leidendes Vermögen, und ein thätiges. Die Philosophen nennen jenes Receptivität, und dieses Spontaneität. Wir bringen, so thätig wir auch mit den Erkenntnißkräften seyn mögen, doch keinen einzigen Gegenstand hervor, sondern können nur das erkennen oder vorstellen, was uns vorkömmt oder nach einem Ausdruck der Schule, was uns gegeben wird. Die Receptivität oder die Sinnlichkeit ist nun das Vermögen, welches bloß leidet, welches annimmt was ihm gegeben wird.

Sie wissen aus dem vorigen Briefe daß dieses Vermögen von eigener Beschaffenheit ist. Es nimmt nur das an, was als außer- und nebeneinander vorgestellt werden kann, wenn es ein äußerer Gegenstand — ein Körper — ist, und nur das, was nach und nach oder zugleich vorgestellt werden kann, wenn das Vorgestellte, ein Gedanke, oder sonst etwas in uns ist.

Alles was uns daher vorkommen mag ist etwas, was aus Raum- oder aus Zeittheilen besteht, und dieses ist ganz begreiflich, weil jedes von uns vorgestellte Ding, indem es vorgestellt wird, gleichsam durch unsre Sinnlichkeit hindurch muß und dabei die Farbe dieser Sinnlichkeit annimmt, wenn mir erlaubt ist, so bildlich zu sprechen. Es ist daher sehr erklärlich, wie sich alsdann an allen Dingen etwas findet, was sie nur von uns erhalten haben.

Allein wir verhalten uns nicht bloß leidend, selbst wenn wir etwas unmittelbar vorstellen, sondern wir sind bei jeder Vorstellung eines Gegenstandes, auch thätig. Also nimmt nicht nur die Receptivität an, sondern die Spontaneität ordnet, verbindet zugleich, wenn

wir

wir etwas vorstellen. Die Philosophen sagen, man fasse das Mannichfaltige, was der Sinnlichkeit gegeben wird, in einen Begriff zusammen. Jede Vorstellung eines Gegenstandes ist nämlich nicht möglich, ohne daß wir uns bewußt sind, und gleichsam zu uns selbst sagen: Dies ist ein Gegenstand. Unter diesem: Dies verstehen wir das Mannichfaltige, was der Sinnlichkeit gegeben wird, z. B. die Blätter, den Stiel — mit Einem Worte — die Theile einer Rose. Diese Theile, sagen wir zu uns, sind vereiniget, sie machen ein Ganzes, ein Ding aus. Dies ist nun ein Urtheil. Wir urtheilen also, selbst bei der unmittelbaren Vorstellung eines Gegenstandes. Das Urtheilen ist aber die Ausübung einer Thätigkeit, folglich sind wir thätig, und wenden die Spontaneität unsers Erkenntnißvermögens an, indem wir erkennen, indem wir etwas unmittelbar vorstellen.

Ließe sich nun zeigen, daß auch dadurch, daß wir bei dem Erkennen thätig sind, die erkannten Gegenstände etwas nothwendiger Weise erhielten, was sie alsdann an sich haben würden, weil sie von uns vorgestellt worden sind, so würde sich hier abermals eine Quelle nothwendiger Sätze eröfnen. Wir würden irgend etwas den Dingen nothwendiger Weise beilegen, weil sie ohne dieses nicht von uns wären erkannt worden. Und vielleicht wären dies die Merkmale, welche den Dingen so unbedingt zukommen, daß man die Urtheile, in welchen man ihnen dieselben beilegt, Naturgesetze nennt.

Ich hoffe dieses, nach Ihrem Wunsche, zeigen zu können, und werde in dem folgenden Briefe zu diesem Versuche schreiten.

Dreizehnter Brief.

Das Erfahrungsurtheil giebt jedes in einem Urtheile mögliche Verhältniß bestimmt, und zwar mit Nothwendigkeit an. Es sagt aus, daß etwas so sey. Der Regen ist Ursache von dem Wachsen der Pflanzen. Es sagt zwar nicht immer aus, daß das was der Urtheilende vorstellt, nothwendiger Weise vorhanden sey; es sagt aber, daß das angegebene Verhältniß ein nothwendiges Verhältniß sey. Während daß das Wahrnehmungsurtheil nur einen Erkenntnißzustand des Urtheilenden ausdrückt, von welchem dieser selbst nicht weiß, ob die jetzt in Verbindung gebrachten Vorstellungen sich in andern Menschen eben so, oder ob sie sich bei ihm selbst künftig wieder so beisammen finden werden, weiß derjenige, der ein Erfahrungsurtheil fällt, mit Zuversäßigkeit, daß er nicht nur selbst künftig eben so urtheilen werde, wie er jetzt urtheilt, sondern daß auch jeder Andere über die vorgestellten Gegenstände so urtheilen müsse, wie Er darüber urtheilt. Wer z. B. öfters eine

im Sonnenschein liegende Wachskugel schmelzen sah, und von diesem Vorgang weiter nichts weiß, als was sein Wahrnehmungsurtheil besagt, der weiß nicht, ob die Sonne, wenn sie morgen mit gleicher Stärke wieder auf die Wachskugel scheint, diese wieder schmelzen werde. Wenn er aber weiß, daß die Sonne die Ursache des Schmelzens ist, so weiß er ganz gewiß, daß er auch künftighin sein Wachs der Sonnenhitze nicht aussetzen darf, wenn er es nicht geschmolzen haben will; so weiß er auch, daß es Andern hierinn nicht besser gehen kann, als es Ihm geht.

Wie ist nun diese Zuverläßigkeit in dem Erfahrungsurtheile begreiflich? Wo hat das Bewußtseyn der Nothwendigkeit des angegebenen Verhältnisses seinen Ursprung? — Dies ist die Frage: wie sind Erfahrungsurtheile möglich? in eine andere Formel eingekleidet.

Ich fange nun, nach dieser noch genaueren Bestimmung meines Problems die Auflösung desselben an.

Urtheilen überhaupt heißt, sich eine im Bewußtseyn geschehene Verbindung vorstellen. Die Sonnenwärme und die geschmolzene Wachskugel sind in ein Verhältniß gebracht, in eine Verbindung gesetzt, und ich stelle mir diese Verbindung vor. Ich sage, daß die Sonnenwärme die Ursache von dem Schmelzen der Wachskugel sey, und sage also etwas aus, dessen ich mir bewußt bin. Ein Erfahrungsurtheil drückt aber das Bewußtseyn einer nothwendigen Verbindung aus.

Ließe sich nun zeigen, daß wir gar nichts vorstellen können, ohne eine Verbindung an demselben vorzunehmen, so wäre das Bewußtseyn einer nothwendigen Verbindung,

bindung, d. h. ein Erfahrungsurtheil begreiflich. Denn die nothwendige Verbindung wäre dann diejenige, welche vorgenommen werden müßte, wenn der Gegenstand, welcher der Voraussetzung zu Folge, wirklich vorgestellt wurde — vorgestellt werden sollte. Diese nothwendige Verbindung wäre die Bedingung der Vorstellbarkeit. — Dies läßt sich zeigen, mein Freund, und ich beginne hiermit den Beweis.

1) Ich begleite jede meiner einzelnen Vorstellungen mit Bewußtseyn; d. h. so oft ich vorstelle, bin ich mir bewußt, daß ich vorstelle.

Dieses Bewußtseyn heißt das empirische Bewußtseyn. Ich bin mir demnach, z. B. bei der Anschauung eines vor mir stehenden Hauses bewußt, daß ich etwas vorstelle, daß ich jetzt etwas thue, was ich vorher nicht that.

2) Ich begleite aber jede meiner Vorstellungen auch mit dem Bewußtseyn, daß ich das Vorstellende bin.

Dieses Bewußtseyn heißt das Selbstbewußtseyn, oder das reine Bewußtseyn, auch, das Bewußtseyn überhaupt.

3) Das Selbstbewußtseyn kann mit folgenden Worten ausgedrückt werden: Ich, der Eigenthümer meiner bisher gesammelten Vorstellungen, thue diese Vorstellung zu meinen gesammten Vorstellungen hinzu. Oder: Ich vereinige die gegenwärtige Vorstellung in eben dem Bewußtseyn, in welchem meine bisher gesammelten Vorstellungen beisammen sind.

Dies ist gleichsam der Text des Selbstbewußtseyns. Dies ist die Empfindung: ich stelle vor, in Worte übersetzt.

4) Hätte ich weiter kein Bewußtseyn, als das empirische, so wäre ich mir zwar bei jeder Vorstellung bewußt, daß ich vorstelle, aber nicht, daß ich vorstelle, d. h. daß ich, der Besitzer meiner bisherigen Vorstellungen, auch diesmal das Vorstellende bin.

5) Es gehört also zu jeder meiner Vorstellung nicht nur empirisches Bewußtseyn, sondern auch reines, oder Selbstbewußtseyn.

Nur wenn dieses hinzukömmt, weiß ich daß die gegenwärtige Vorstellung meine Vorstellung ist.

6) Es muß also bei jeder Vorstellung, die ich mir erwerben soll, das geschehen, ohne welches ich mir keine Vorstellung erwerben kann.

7) Die Bedingung, unter welcher ich eine Vorstellung erwerben kann, oder mit andern Worten, die Bedingung, unter welcher ich mit Selbstbewußtseyn vorstellen kann, ist diese, daß ich das an der Vorstellung vorkommende Mannichfaltige verbinde.

Beweis.

Die Beziehung der Vorstellung auf mein Selbstbewußtseyn ist Anwendung einer Thätigkeit, und zwar meiner Thätigkeit. Denn ich bin mir bewußt, daß ich das Beziehende bin. Ich bin

mir

mir also bewußt, daß ich thätig bin. Nun kann ich mir nicht bewußt seyn, daß ich thätig bin, wenn ich nicht thätig bin, folglich bin ich thätig, wenn ich mir bewußt bin, daß ich thätig bin.

Ich bin mir aber mit dem Selbstbewußtseyn einer Verbindung bewußt, denn ich bin mir bewußt, daß ich die gegenwärtige Vorstellung in meinem reinen Bewußtseyn vereinige, d. h. verbinde; folglich verbinde ich, so oft ich etwas mit Selbstbewußtseyn vorstelle.

Nun habe ich, indem ich mit Selbstbewußtseyn vorstelle nichts zu verbinden, als das an der Vorstellung vorhandene Mannichfaltige;

Folglich verbinde ich, so oft ich mit Selbstbewußtseyn vorstelle das an der Vorstellung vorhandene Mannichfaltige.

8) Dieses Verbinden ist ein nothwendiges Verbinden, und das dadurch Verbundene ein nothwendig Verbundenes, denn diese Verbindung (dieses Verbinden) ist die Bedingung, unter welcher ich eine Vorstellung mein nennen, unter welcher ich sie mir zueignen darf.

Ich glaube Ihnen hiermit bewiesen zu haben, daß es eine nothwendige Verbindung in der menschlichen Erkenntniß giebt. Da nun kein Grund vorhanden ist, welcher verhinderte, daß man sich dessen bewußt ist, was man gethan hat, so ist sehr begreiflich wie man sich einer nothwendigen Verbindung bewußt seyn, oder mit

andern Worten, wie man Erfahrungsurtheile haben kann. Ein Urtheil ist nämlich dann ein Erfahrungsurtheil, wenn es eine nothwendige Verbindung dessen, wovon gesprochen wird, ausdrückt. Es darf also jeder nur sagen, was in seinem Selbstbewußtseyn vorhanden ist, so theilt er uns ein Erfahrungsurtheil mit.

Der verwickelteste Theil meines nächsten Problemes ist also hiermit gelöst. Es sind Erfahrungsurtheile möglich, wenn der Mensch sich die Dinge so vorstellt, wie sie im Selbstbewußtseyn vereinigt sind. Es ist möglich ein nothwendiges Verhältniß zwischen den vorhandenen Dingen anzugeben, wenn man nämlich das Verhältniß angiebt, welches ihnen im Selbstbewußtseyn zukömmt.

Da indessen der Mensch nichts im Selbstbewußtseyn verbinden könnte, wenn ihm nichts zu verbinden gegeben wäre, so muß zu Auflösung des ganzen Problems noch angemerkt werden, daß dem Menschen, wenn er Erfahrungsurtheile fällen soll, ein Mannichfaltiges gegeben werden muß. Die ganze Auflösung heißt demnach so: Erfahrungsurtheile sind möglich, wenn dem Menschen ein Mannichfaltiges von den Dingen gegeben wird, und wenn er dieses Mannichfaltige im Selbstbewußtseyn vorstellt.

Da wohl niemand leugnen wird, es werde uns ein Mannichfaltiges von den Dingen gegeben, indem wir jeden Augenblick etwas vorstellen, was, wenn man es von allem Veränderlichen entkleidet, ein Mannichfaltiges in Zeit und Raum ist, so ist der zweite Theil der Aufgabe keines Beweises benöthiget, sondern es braucht, zu

diesem Behufe bloß an etwas erinnert zu werden, was jeder von uns ohne Aufhören in sich wahrnimmt.

Lassen Sie uns nun sehen, mein Freund, ob wir nicht durch die Auflösung der Aufgabe: wie sind Erfahrungsurtheile, oder: wie ist Erfahrung möglich? auch etwas zu Lösung des zweiten Problems: wie sind Naturgesetze möglich? oder: woher erhält der Mensch Urtheile, von welchen die Natur selbst keine Ausnahme machen kann? erhalten haben. Naturgesetze sind Sätze, in denen von den vorhandenen Dingen etwas mit strenger Nothwendigkeit behauptet wird, oder, in denen den Dingen Merkmale beigelegt werden, die ihnen schlechterdings zukommen müssen.

Sie haben in einem der vorhergehenden Briefe gesehen, daß die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit uns berechtiget, allen Dingen, die uns nur immer vorkommen mögen, gewisse Merkmale beizulegen, die wir ihnen auch wirklich mit dem Bewußtseyn der strengsten Nothwendigkeit beilegen. Die Sätze: jeder äußere Gegenstand ist ein ausgedehntes Ding, und: alles, was wir nur immer vorstellen, stellen wir irgend wann vor, und es ist etwas in der Zeit — diese Sätze verstatten gar keine Ausnahme, es sind wahre Naturgesetze. Woher dies komme, war nun freilich sehr leicht einzusehen; denn kein Ding kann vorgestellt werden, außer in der Zeit, um deswillen muß es also — es sey übrigens was es wolle — eine Zeit erfüllen, u. s. w.

Sollte es uns gelingen, auch aus der Natur der Spontaneität (ohne welche wir eben so wenig etwas vorstellen können, als ohne die Receptivität oder die Sinnlichkeit des Gemüths) gewisse Merkmale herzuleiten, welche

che auf die Dinge übergetragen werden könnten, so wäre uns hiermit eine zweite Quelle für die Naturgesetze eröfnet, und — wenigstens ein Theil des Problems, dessen Auflösung uns jetzt beschäftiget, wäre gelöst. — Ich glaube, daß ein solches Unternehmen wirklich gelingen könne, und ich mache sofort den Versuch. Prüfen Sie folgende Schlüsse.

1) Das Mannichfaltige in einer sinnlichen Anschauung Gegebene muß von demjenigen, dem es gegeben wird, d. h. der dasselbe vorstellt, mit Selbstbewußtseyn vorgestellt werden.

Nun ist dies unmöglich, wenn der Vorstellende dies Mannichfaltige nicht verbindet. Dies habe ich vorhin bewiesen.

Folglich ist alles von dem Menschen mit Selbstbewußtseyn vorgestellte Mannichfaltige, etwas Verbundenes, eine Einheit.

2) Jedes Ding, jeder Gegenstand, es sey ein Gegenstand des äußern oder des inneren Sinnes, der von dem Menschen mit Selbstbewußtseyn vorgestellt wird — wie dies von jedem Menschen fast unaufhörlich geschieht — liefert der Sinnlichkeit des Menschen ein Mannichfaltiges.

Dieses Mannichfaltige wird verbunden, indem laut der Voraussetzung, jemand dasselbe mit Selbstbewußtseyn vorstellt.

Folglich ist jeder von Menschen mit Selbstbewußtseyn vorgestellte Gegenstand, jedes Ding, eine Einheit.

Es

Es folgt hieraus das Naturgesetz, daß jedes für den Menschen vorhandene, d. h. jedes vorstellbare Ding Eines sey. Jedes Ding ist eine Einheit.

3) Der Mensch stellt aber nicht nur einzelne Dinge, d. h. das Mannichfaltige einzelner Anschauungen vor, sondern er stellt auch das Mannichfaltige mehrerer einzelnen Anschauungen, d. h. mehrere Dinge in einem Verhältnisse und zwar in Erfahrungsurtheilen, in einem nothwendigen Verhältnisse vor.

Dies ist eine Thatsache, welche ich nicht zu beweisen sondern nur zu erläutern brauche. Ich urtheile z. B. der Blitz hat diesen Menschen getödet. Der Blitz ist ein Ding, denn ich habe das Mannichfaltige, das meiner Sinnlichkeit von ihm gegeben ist, Farbe, Gestalt u. d. gl. — in Einer einzelnen Anschauung verbunden. Der Mensch, den er erschlug, ist ebenfalls ein einzelner Gegenstand, denn das Mannichfaltige, was meiner Sinnlichkeit von diesem gegeben ist, ist auch Ein Verbundenes. Ich habe also zwei Einheiten, den Blitz und den getödeten Menschen. Ich stelle beide in nothwendigem Verhältnisse mit einander vor, denn ich urtheile: der Blitz ist die Ursache von dem Tode dieses Menschen. Dies Urtheil ist also in meinem Selbstbewußtseyn verbunden, und ich treffe es in diesem an.

Es müssen sich nun Regeln finden lassen, nach welchen mehrere Anschauungen, oder, wenn man will mehrere einzelne Dinge, im Selbstbewußtseyn verbunden werden. Auch diese Regeln würden Naturgesetze seyn, denn sie wären die Bedingungen, unter welchen man

ein Verhältniß zwiſchen wirklichen Dingen vorſtellen kann. Ich erweitere daher meinen Forſchungskreis, und frage, ob ſich nicht alle Regeln finden laſſen, nach welchen im Selbſtbewußtſeyn verbunden wird. Gelänge mir dies, ſo würde ich im Beſitze, aller, wenigſtens aller urſprünglichen Naturgeſetze ſeyn, und ich wüßte mit Zuverläßigkeit, daß es außer dieſen entweder gar keine Natnrgeſetze mehr gebe, oder daß die, welche es wirklich noch geben könnte, aus dieſen abgeleitet wären.

Mein Wunſch alſo iſt, alle Arten von Verbindung, die im Selbſtbewußtſeyn vorkommen können, kennen zu lernen. — Vielleicht daß ich Sie im Suchen nach dieſer Kenntniß auf etwas bringe, was Ihnen ſchon bekannt iſt. Sie werden aber finden, daß ich eine noch nicht verſuchte Folgerung aus demſelben ziehe.

Ich lege, um zu meinem Ziele zu gelangen folgendes Factum zum Grund:

> Es iſt ein Mannichfaltiges gegeben; dieſes Mannichfaltige iſt in mehreren einzelnen Anſchauungen verbunden, es ſind alſo mehrere einzelne Anſchauungen gegeben; und dieſe einzelnen Anſchauungen ſind wieder mit einander verbunden (einander beigelegt, mit einander in Verhältniß geſetzt u. d. gl.)

Da jede einzelne Anſchauung, als eine ſolche in dem Selbſtbewußtſeyn vorgeſtellt wird, ſo iſt jede der gegebenen einzelnen Anſchauungen ein Verbundenes; aber ein verbundenes Mannichfaltiges, denn die Receptivi-

tät

tät liefert nichts anders als etwas Mannichfaltiges. Ich werde zu mehrerer Bequemlichkeit im Ausdruck annehmen, daß der im Selbstbewußtseyn verknüpften einzelnen Anschauungen nur zwei sind, und werde eine derselben A, die andere B nennen. Unter A bitte ich also, so wie unter B ein einzelnes, aber verbundenes Mannichfaltiges zu denken. Beide verbundene Mannichfaltige, d. h. A und B sind nun, (jedoch mit dem Bewußtseyn, daß beide einzelne Anschauungen sind,) wieder mit einander verbunden, denn sie stehen, laut der Voraussetzung im Selbstbewußtseyn in nothwendigem Verhältnisse mit einander. Dieses Verhältniß kann, um ganz allgemein betrachtet zu werden, Verbindung heißen.

I. A und B sind also verbunden. Da jedes von ihnen ein aus Theilen zusammengesetztes (ein verbundenes Mannichfaltiges) ist, so kann

1) Alles einzelne, was A enthält mit B verbunden seyn. Es entsteht hierdurch die Vorstellung, welche den Nahmen Allheit erhalten hat. Es kann aber auch

2) Einiges (vieles) von dem einzelnen, was A enthält mit B verbunden seyn. Diese Vorstellung heißt Vielheit.

3) Ein einziges von den einzelnen, was A enthält, ist mit B verbunden. Dies ist die Vorstellung Einheit.

Es kann auch umgekehrt seyn. Es kann nämlich entweder alles, oder einiges, oder nur eines von dem, was B enthält, dem

A beigelegt seyn; es kann auch das ganze A dem ganzen B, einiges von A einigem von B, u. d. gl. m. beigelegt seyn. Dies ändert in der Hauptsache nichts Denn es wird hier bloß darauf gesehen, ob alles, oder einiges, oder ein einziges verbunden sey, und einer von diesen Fällen muß vorhanden seyn, man denke sich A und B übrigens verbunden, wie man immer will.

Mehr Fälle einer Verbindung des A mit B sind in Rücksicht auf das einzelne, was A enthält, nicht möglich. Es ist daher auch nicht möglich, daß aus dem im Selbstbewußtseyn vorgegangenen Verbinden das A mit B mehr als diese drei Vorstellungen entstehen. Diese Vorstellungen der verschiedenen Arten von Verbundenem heißen in der Philosophie Begriffe, und da man das Vermögen zu verbinden im allgemeinen auch wohl Verstand nennt, so heißen sie Verstandesbegriffe, damit sie durch diesen Nahmen gleichsam den Boden anzeigen, auf welchem sie gewachsen sind Da man aber, um diese Begriffe zu erhalten, von allem abstrahiren kann, was A und B wohl seyn mögen, und sowohl unter A, als unter B nichts weiter als ein verbundenes Mannichfaltiges zu denken braucht, so heißen sie auch reine Verstandesbegriffe. Dieser Nahme deutet also an, daß diese Begriffe von allem, was nur immer an ihnen zufälliges seyn kann, gereiniget sind Aristoteles bemühte sich schon, die allgemeinsten und abstractesten Begriffe, welche der Mensch nur immer denken kann, d. h. die reinen Begriffe, aufzusuchen, und nannte sie in seiner Sprache Kategorien. Kant, der viel genauer, als Aristoteles nach diesen Begriffen forschte, nannte sie eben so, wie sein Vorgänger; daher heißen sowohl die

Bes

Begriffe: Allheit, Vielheit und Einheit, als die, welche ich Ihnen sogleich angeben werde, Kategorien. Allheit ist also ein Ganzes, was mit einem Andern in Beziehung steht; Vielheit ist eine in einem vorhandenen Ganzen befindliche Mehrheit, welche mit einem Andern in Beziehung steht; ohne daß die übrige Menge mit in dieser Beziehung begriffen ist. Einheit bedeutet ein Einziges, das als Theil eines vorhandenen Ganzen, mit einem andern in Verbindung steht, ohne daß die andern Theile des Ganzen, von welchem das Einzelne ein Theil ist, in dieser Beziehung mit begriffen sind.

II. A und B sind verbunden.

Man sagt, zwar etwas ungewöhnlich, aber doch vollkommen richtig, daß jede Verbindung positiv und negativ seyn kann. Die negative Verbindung ist ein Trennen, welches aber ebenfalls Ausübung einer Thätigkeit und da, wo bloß auf die Ausübung der Thätigkeit gesehen wird, mit dem Verbinden einerlei ist. Um indessen die Vorstellung von negativer Verbindung etwas begreiflicher zu machen, kann man unter negativer Verbindung das Setzen in ein negatives Verhältniß denken.

1) Die positive Verbindung des A und B bedeutet also: A ist B, oder B ist A. Diese Verbindung giebt den Begriff von Realität; es ist etwas.

2) Die negative Verbindung des A und B bedeutet also: A ist nicht B, oder B ist nicht A. Ein solches Verbinden giebt den Begriff von Negation; etwas ist nicht.

3) Die Verbindung kann auch ein bloßes Einschränken seyn. Da nämlich A und B Anschauungen sind, deren jede ein Mannichfaltiges enthält, so kann die Verbindung auch diese seyn:

a) Ganz A ist nur einiges von B.

b) Ganz B ist nur einiges von A,

c) Der Fall: Ganz A ist nur eines von B, und umgekehrt, nebst einigen andern ist hier noch möglich. Die Verbindung mag aber einiges oder Eines beilegen, oder einiges und eines ausschließen, so verändern diese Fälle die Art dieser Verbindung nicht. Denn immer ist diese Verbindung ein Begränzen, ein Beschränken, und also weder eine positive noch negative Verbindung. Diese beschränkende Verbindung giebt den Begriff von Limitation.

Da mehrere Arten von Verbindungen nicht möglich sind, so ist auch keine allgemeine Vorstellung von den Arten der Verbindung weiter möglich. Es giebt also auch keine Kategorien in Absicht auf Verbindung weiter, als die drei angegebenen: Realität, Negation, Limitation.

III. Die verbundenen A und B sind gegeben.

Es wird hier die mögliche Art des Gegebenseyns untersucht, und jede derselben angegeben.

1) A ist in B, oder B ist in A gegeben. Dieses Gegebenseyn allgemein vorgestellt giebt den Begriff von Subsistenz und Inhärenz. Man nennt das

erste-

erstere auch wohl Substanz, das zweite Accidenz. Subsistenz ist nämlich das, in welchem das Andere gegeben wird; Inhärenz ist das, was in dem Andern gegeben wird.

2) A ist durch B, oder B ist durch A gegeben. Dieses Gegebenseyn allgemein vorgestellt, giebt den Begriff von Causalität und Dependenz. Man nennt das erstere auch Ursache, das zweite Wirkung. Causalität ist nämlich das, was das andere giebt, Dependenz ist das, was durch das andere gegeben wird.

3) A ist mit B, und B ist mit A gegeben. Dieses Gegebenseyn allgemein vorgestellt giebt den Begriff von Gemeinschaft.

Da sich mehrere Arten vom Gegebenseyn nicht denken lassen, so giebt es auch keine reinen Verstandesbegriffe mehr, welche allgemeine Vorstellungen von den Arten des Gegebenseyns wären, als die angegebenen: Subsistenz, in welcher die Inhärenz gegeben ist; Causalität, durch welche die Dependenz gegeben ist, Gemeinschaft, wo beides auf gleiche Weise gegeben ist.

IV. A und B sind gegeben und verbunden.

Da jede Verbindung eine positive und eine negative seyn kann, so sind folgende Fälle möglich.

1) A und B sind verbunden und gegeben. Das Verbinden hängt nicht vom Gegebenseyn ab, kann aber doch mit dem Gegebenseyn zusammen bestehen, d. h.

Das

das Mannichfaltige kann so gegeben werden wie es verbunden ist. Ist diese Verbindung eine positive, so giebt sie, allgemein vorgestellt den Begriff von Möglichkeit; ist sie eine negative so giebt sie den Begriff von Unmöglichkeit.

2) A und B sind gegeben und verbunden. Das Verbinden hängt von dem Gegebenseyn ab. Ist diese Verbindung eine positive, so giebt sie, allgemein vorgestellt, den Begriff vom Daseyn; ist sie negativ so giebt sie den Begriff von Nichtseyn.

3) A und B sind verbunden und nicht gegeben. Ist die Verbindung eine positive, so giebt sie, allgemein vorgestellt, den Begriff von Nothwendigkeit. A und B ist zwar nicht gegeben, wäre es aber gegeben so müßte es als ein mit einander Verbundenes gegeben seyn. Ist die Verbindung eine negative, so giebt sie den Begriff von Zufälligkeit. A und B ist zwar nicht gegeben, es ist aber getrennt. Wäre es daher auch als verbunden gegeben, so wäre dieses Verbundenseyn zufällig.

Da hier nicht darauf Rücksicht genommen wird, ob alles an A und B, oder ob einiges u. s. w. verbunden oder getrennt wird, sondern da bloß die Begriffe sollen gefunden werden, welche entstehen, wenn das Verbinden und das Gegebenseyn in Verhältniß auf einander gedacht wird, so kömmt die Limitation hier nicht in Betrachtung, sondern es entstehen abermals nicht mehr als drei reine Verstandesbegriffe, von denen aber jeder, so wie in den vorigen Fällen, einen ihm gegenüber stehenden hat, weil die Verbindung, die mit dem Gegebenen

benſeyn in Verhältniß geſetzt, und ſowohl als eine poſitive, als eine negative ſeyn kann. Die Kategorien ſind alſo dieſe: Möglichkeit — Unmöglichkeit. Daſeyn — Nichtſeyn. Nothwendigkeit — Zufälligkeit.

Von mehreren Seiten läßt ſich die Verbindung die mit A und B vorgegangen iſt nicht betrachten. Der ganze Inhalt des Factums iſt nämlich dieſer: A und B ſind gegebene und verbundene Mannichfaltige. Man kann alſo 1) die Mannichfaltigkeit an A und B in Erwägung ziehen, und ſehen ob alles, oder einiges oder ein einziges von Einem dieſer gegebenen Mannichfaltigen mit dem andern Mannichfaltigen verbunden iſt. Man kann 2) die Art der Verbindung des A und B betrachten. Sie kann eine poſitive, negative, und limitirende ſeyn. Man kann 3) A und B bloß als Gegebene anſehen, und die Art in welcher Beziehung beide in Abſicht des Gegebenſeyns mit einander ſtehen, betrachten. Eines kann nämlich in dem Andern, oder durch daſſelbe, oder mit demſelben gegeben ſeyn. 4) Man kann ſehen wie ſich das Verbinden und das Gegebenſeyn gegen einander verhalten, ob eines von dem andern abhänge oder nicht. Da zeigt ſich, daß a) etwas Gegebenes verbunden ſeyn kann; daß b) etwas Verbundenes gegeben ſeyn kann c) daß etwas auch ohne Rückſicht des Gegebenſeyns verbunden ſeyn kann. — Ich will zu bequemerer Ueberſicht dieſe Kategorien hier in einer Ordnung beifügen, welche durch die Verwandtſchaft derſelben gerechtfertiget wird. Wegen der Rubriken, unter welche ich dieſelben bringe, werde ich mich ſogleich erklären.

Tafel der Kategorien.

1.

Der Quantität.
Einheit
Vielheit
Allheit

2.

Der Qualität.
Realität
Negation
Limitation.

3.

Der Relation.
Subsistenz und Inhärenz
Causalität und Dependenz
Gemeinschaft.

4.

Der Modalität.
Möglichkeit — Unmöglichkeit
Daseyn — Nichtseyn
Nothwendigkeit — Zufälligkeit.

Sie werden ohne mein Erinnern finden, daß es eben so viel Kategorien gebe, als es Arten von Urtheilen giebt. Man kann mit aller Anstrengung kein Urtheil finden, welches nicht eine Unterart der in dem vorigen Briefe aufgestellten Hauptarten von Urtheilen wäre, und es läßt sich kein Begriff entdecken, der nicht unter einer der Kategorien enthalten wäre. Führt man Ihnen daher als Beispiel eines in der Tafel der Urtheile übergangenen Urtheils den Satz an: weil ich unreifes Obst gegessen habe, bin ich krank geworden, so können Sie getrost antworten, daß diese Art von Sätzen nur eine Unterart ist, denn das angegebene Urtheil ist nichts als ein hypothetisches Urtheil, welches aber nur auf einen einzelnen Fall angewendet wird. Sollte der Satz so allgemein

gemein, als möglich ausgedrückt werden, so müßte er heißen: Wenn man unreifes Obst ißt, wird man krank. Denn der Satz gilt, wenn er Erfahrungssatz seyn soll, nicht nur von diesem oder jenem, sondern er gilt von allen Menschen. Es wird jeder von uns krank, wenn er unreifes Obst (zumal in Menge) ißt.

Eben so wenig Mühe kostet es, von jedem vorkommenden Begriffe, der nicht selbst eine Kategorie ist, anzugeben, aus welcher Kategorie er abgeleitet sey. Kraft z. B. ist ein sehr allgemeiner Begriff. Kraft ist etwas, was die Ursache einer ganzen Art von Wirkungen ist. Kraft ist also ein der Kategorie der Ursache untergeordneter Begriff.

Daß die Rubriken, unter welche die Kategorien geordnet sind, gleichen Nahmen mit den Rubriken der Urtheile führen, kömmt daher, weil die Kategorien nichts anders sind, als die allgemeinsten Begriffe, in welchen wir die Art und Weise unsers Urtheilens vorstellen. Auf so vielerlei Art der Mensch urtheilen kann, so vielerlei Arten kann er sich in einzelnen Vorstellungen vorstellen, so viel giebt es Kategorien. Da aber das Urtheilen, wenn man alles an diesem Geschäft zufällige, davon nimmt, nichts weiter als ein Verbinden ist, das Verbinden selbst aber ganz rein und als eine Handlung unsrer Spontaneität vorgestellt werden kann, wenn man annimmt, es sey der Spontaneität etwas zu verbinden d. h. ein Mannichfaltiges, gegeben, so wollte ich lieber das Geschäfte des Urtheilens in seiner Reinheit darstellen, indem ich mit Ihnen auf Entdeckung der allgemeinsten Begriffe, welche der Mensch nur denken kann, ausgieng, als diese Zergliederung an konkreten Urtheilen vornehmen, weil ich besorgte, die Materie (der Inhalt)

halt) derſelben möchte Ihre Aufmerkſamkeit von der Form des Urtheils (d. h. von der Art und Weiſe des Verbindens hinweg, und auf ſich ziehen, wodurch meine ganze Abſicht verlohren gegangen wäre.

Ich fahre nun fort die Merkmale anzugeben, von welchen man beweiſen kann, daß ſie den vorhandenen Dingen zukommen müſſen, weil dies nämlich Dinge ſind, die von dem Menſchen vorgeſtellt werden ſollen, oder mit andern Worten, ich fahre nun fort die Naturgeſetze aufzuſtellen.

> Wenn der Menſch mit Selbſtbewußtſeyn vorſtellt, ſo weiß er nicht nur daß er vorſtellt, ſondern auch, wie er vorſtellt, d. h. er iſt ſich nicht nur einer Verbindung überhaupt bewußt, ſondern er iſt ſich auch bewußt, welche von den verſchiedenen möglichen Verbindungen er vornimmt.

Wer z. B. urtheilt, die Sonne iſt Urſache von dem Zerſchmelzen der Wachskugel, oder: alle Menſchen ſind ſterblich, u. d. gl. der weiß nicht nur, daß er das Mannichfaltige in der Anſchauung: Sonne und das Mannichfaltige in der Anſchauung der zerſchmolzenen Kugel verbindet, ſondern er weiß auch, wie er beide verbindet. Eines iſt nämlich durch das andere gegeben, aus der Sonnenhitze folgt das Zerſchmelzen des Wachſes. Der Menſch verbindet alſo diesmal nach der Kategorie der Cauſalität und Dependenz, er weiß, daß das Zerſchmelzen des Wachſes von der Sonnenhitze abhängt. Nicht anders iſt es bei dem Urtheile: alle Menſchen ſind ſterblich. Der Menſch iſt ſich nicht nur bewußt, daß er beides verbindet, Menſchſeyn und Sterblichkeit,

lichkeit, sondern auch, wie er es verbindet, er verbindet nämlich das Mannichfaltige in der Vorstellung: Sterblichkeit, mit allem dem einzelnen, was in der Vorstellung: Mensch enthalten ist.

Es folgt hieraus, daß alles, was der Mensch mit Selbstbewußtseyn vorstellt, ein nach den Kategorien verbundenes Mannichfaltiges ist.

Es sind daher die hieraus folgenden Sätze Naturgesetze, d. h. Sätze, in welchen den Dingen Merkmale nothwendiger Weise beigelegt werden. Dies geschieht mit allem Grunde, denn es kann, ohne diese Merkmale im Vorstellen zu erhalten, nichts von den Menschen mit Selbstbewußtseyn vorgestellt werden. Da aber ein Ding welches ich nicht vorstelle, d. h. welches ich nicht mit Selbstbewußtsetzn vorstelle, für mich gar nicht existirt, so existirt für den Menschen gar kein Gegenstand, den er nicht nach Kategorien vorstellen kann.

1) Wenn zwei oder mehrere Dinge auf einander bezogen werden, so geht diese Beziehung entweder auf alle Dinge dieser Art, oder auf einige, oder nur auf ein einziges.

2) Wenn über zwei oder mehrere Dinge geurtheilt worden ist, so ist eines dem andern entweder ganz beigelegt, oder ganz abgesprochen, oder nur zum Theil beigelegt oder abgesprochen.

3) Wenn von zwei oder mehreren Dingen geurtheilt wird, daß sie als vorhandene Dinge mit einander in Verhältniß stehen, so ist Eines entweder das Subsistirende (Selbst-

ständige) das zweite aber das Inhärirende; oder: Eines ist Ursache, das zweite die Wirkung; oder sie stehen insgesammt in einer Wechselwirkung, (in Gemeinschaft)

4) Jedes Ding ist entweder ein bloß mögliches (etwas was vorhanden seyn kann) oder ein wirkliches (etwas was wirklich da ist) oder ein nothwendiges (etwas was da seyn muß.)

Es ist schlechterdings unmöglich, daß dem Menschen irgend etwas vorkomme, was diesen Gesetzen nicht unterworfen wäre. Sie sind also wahre Naturgesetze. Demungeachtet werden sie nicht von den Naturkündigern als solche aufgestellt. Dies gereicht aber jenen Sätzen nicht zum Nachtheil, denn sie sind bloß zu allgemein, als daß sie für den Naturkündiger brauchbar wären. Man versteht nämlich unter der Natur, mit deren Erforschung sich jene Männer beschäftigen, den Inbegriff der Dinge die durch andere Ursachen, als bloß durch den Menschen hervorgebracht sind. Daher heißen nur die Sätze Naturgesetze, in dem gewöhnlichen Sinne des Wortes, in welchen den Dingen, die unabhängig von dem Menschen existiren, Merkmale nothwendiger Weise beigelegt werden. Das was bloß von Menschen hervorgebracht wird, gehört nicht zur Natur, ist also auch nicht unter den eigentlichen Naturgesetzen begriffen. Da aber das was bloß durch Menschen hervorgebracht wird, z. B. ein Gedanke, ein Schluß, doch auch vorgestellt, und mit Selbstbewußtseyn vorgestellt wird, so gilt von einem Gedanken, von einem Schlusse, und von allem, was bloß durch die Thätigkeit des menschlichen Geistes vorhanden ist, das, was in den von mir so genannten Naturgesetzen behauptet wird. Diese Naturgesetze

ſetze ſind alſo nicht etwa unrichtig, ſondern ſie ſind nur zu allgemein, zu unbeſtimmt, als daß ſie von den eigentlichen Naturforſchern gebraucht werden könnten. Indeſſen ſtehen ſie mit den eigentlichen Naturgeſetzen in einer ſehr ehrenvollen Verbindung, denn dieſe ſtehen unter jenen. Die eigentlichen Naturgeſetze würden nicht begreiflich ſeyn, wenn man dieſe nicht als gegründet und begreiflich angeben könnte. Ich werde, theils um Ihnen dieſen Zuſammenhang beider Naturgeſetze deutlich zu zeigen, theils um Ihnen die eigentlichen Naturgeſetze in ihren urſprünglichen und allgemeinſten Formeln alle ſehen zu laſſen, meinen folgenden Brief mit Aufſtellung und Rechtfertigung derſelben eröfnen, und nur dann erſt meine ganze Aufgabe: wie ſind Naturgeſetze möglich? für beendigt halten.

Vierzehnter Brief.

Zur Natur in der bestimmteren Bedeutung des Wortes gehört, wie ich schon am Ende des vorigen Briefs bemerkt habe, nicht jedes Ding, sondern nur jedes nicht bloß durch die menschliche Willkühr vorhandene Ding. An einer Bildsäule, so wie an jeder von Menschen bearbeiteten Materie gehört das Holz, der Stein, mit Einem Worte, die Masse, zur Natur, die Form aber gehört nicht zur Natur, diese ist bloß durch Menschen hervorgebracht. Ein Gedanke, ein Schluß, ein Raisonnement (eine Gedankenreihe) ist bloß von Menschen erzeugt, und gehört nicht zur Natur, wohl aber gehört das Vorstellungsvermögen, das Vermögen zu denken, zu schließen u. d. gl. zur Natur, denn diese Vermögen bringt der Mensch nicht hervor, sondern er wendet sie nur an.

Natur also ist der Inbegriff von Dingen, die unabhängig von dem Menschen vorhanden sind. An diesen Dingen ist Regelmäßigkeit vorhanden, und die Urtheile, in welchen wir diese Regelmäßigkeit erkennen, heißen deswegen Naturgesetze. Denn Gesetz ist eine Regel, von welcher nicht abgewichen werden kann.

I.

Da die Naturdinge gar nicht von Menschen hervorgebracht, und nicht in ihm vorhanden sind, so müssen sie vor ihn kommen, so müssen sie ihm erscheinen, wenn er sie vorstellen soll. Man kann auch sagen, sie müssen ihm gegeben werden. Nun erhalten wir das, was uns gegeben wird, durch die Sinnlichkeit, und zwar entweder durch die äußere Sinnlichkeit, oder durch die innere. Ein Vogel z. B. oder ein Haus, kurz ein äußerer Gegenstand, wird dem äußeren Sinn, ein Gefühl hingegen, z. B. der Schmerz wird dem inneren Sinne gegeben. Immer also muß das in der Natur vorhandene, durch die Sinnlichkeit hindurch, wenn es von dem Menschen vorgestellt werden soll. Jedes Naturding muß uns also eine Anschauung liefern (eine Anschauung in uns erwecken) denn die Vorstellung, mit welcher wir einen Gegenstand unmittelbar vorstellen, heißt Anschauung. Anschauung ist etwas in unsrer Sinnlichkeit durch die angeschauten Dinge hervorgebrachtes. Nun kann aber in der äußeren Sinnlichkeit nichts vorhanden seyn als ein aus räumlichen Theilen bestehendes Mannichfaltiges, d. h. ein Mannichfaltiges, dessen Theile außer und neben einander sind, und in der inneren Sinnlichkeit kann nichts vorkommen, als ein aus Zeittheilen bestehendes Mannichfaltiges, d. h. ein Mannichfaltiges, dessen Theile außer und nach einander

ſind; folglich iſt jede Anſchauung eines Dinges ein Mannichfaltiges, was aus einzelnen, d. h. außer einander befindlichen Theilen beſteht. *) Da nun kein Naturding vorgeſtellt werden kann, wenn es nicht dem Menſchen gegeben wird, d. h in der Sinnlichkeit des Menſchen eine Anſchauung erweckt, in welcher es eben unmittelbar vorgeſtellt wird, ſo iſt jede Anſchauung, d. h. jede unmittelbare Vorſtellung eines Dinges, und inſoferne jedes Ding in der Natur, 1) ein aus einzelnen Theilen beſtehendes Mannichfaltiges.

Jedes Ding was der Sinnlichkeit des Menſchen gegeben wird, kann aber von dem Menſchen nicht vorgeſtellt werden, wenn er daſſelbe nicht im Selbſtbewußtſeyn vorſtellt, das heißt nach den Beweiſen, die ich zu einer andern Zeit geführt habe, wenn er das ſeiner Sinnlichkeit gegebene Mannichfaltige, nicht verbindet.

Alſo

*) Das Wort außer einander iſt ein unbequemes Wort; die Sprache hat aber kein beſſeres. Außereinander kann 1) das Nebeneinander im Raume anzeigen; in dieſer Bedeutung ſind meine Hand und der Handſchuh außer und nicht ineinander, wenn ich dieſen nicht anziehe, ſondern neben der Hand hin lege. In dieſer Bedeutung paßt das außereinander nur auf Dinge im Raume. Es kann aber 2) auch ſoviel heiſſen, als: unabhängig von dem andern. In dieſer Bedeutung kann man auch von Dingen, die nicht im Raume ſind, ſagen: ſie ſind außer einander So ſagt man: der Begriff von Gelehrſamkeit liegt nicht in dem Begriff: Menſch. Jener Begriff iſt alſo außer dieſem. In dieſem Sinne heißt außer einander ſo viel als unabhängig von einander. In der erſten Bedeutung wird das Außereinander angeſchaut, in der zweiten wird es gedacht, iſt es ein Begriff der Begriff von Independenz.

Also ist jede Anschauung, deren sich der Mensch bewußt ist, und in soferne jedes unmittelbar vorgestellte in der Natur vorhandene Ding 2) ein aus einzelnen Theilen bestehendes und verbundenes Mannichfaltiges, eine Einheit.

Das Mannichfaltige, was verbunden worden ist, ist aber ein Mannichfaltiges in der Zeit, es erfüllt eine Zeit, und jeder der einzelnen Theile dieses Mannichfaltigen, ist so wie jeder Theil der Zeit selbst, wieder ein Mannichfaltiges, was aus Zeittheilen besteht, (denn die Zeit selbst ist etwas, dessen Theile immer wieder Zeittheile sind, und die Theile dieser Theile sind ebenfalls Theile der Zeit, folgen also wieder nach einander u. s. w.) folglich ist das im Selbstbewußtseyn verbundene Mannichfaltige eine Einheit, deren Theile man einzeln und nach einander vorstellen kann, wodurch die Vorstellung des Ganzen heller und vollkommner wird. Eine Einheit, deren Theile nach einander vorgestellt und in die Vorstellung des Ganzen verbunden werden können, heißt eine extensive Größe; folglich sind

alle Anschauungen extensive Größen.

Dies ist nun wirklich ein Satz, der von den Naturkündigern zum Grunde gelegt wird; auf welchen sie in der That die interessantesten Demonstrationen bauen können; er wird daher als ein Naturgesetz anerkannt. Und ob mir gleich meine gegenwärtige Absicht nicht verstattet, einige unter diesem Satze stehende Naturgesetze, wirklich aus demselben abzuleiten, und Ihnen gleichsam den Faden zu zeigen, welcher die untergeordneten Sätze mit diesem obersten verbindet, so darf ich doch erwarten, daß Sie in Zukunft selbst die Genealogie der in jedem

dem Lehrbuch der Physik befindlichen allgemeinen Grundsätze untersuchen, und mehrere derselben an diesem ursprünglichen Grundsatz angeknüpft finden werden.

Einer einzigen Ursache wegen muß ich mich noch bei diesem Satze einen Augenblick aufhalten. Ich habe behauptet: jede Anschauung enthalte ein Mannichfaltiges in der Zeit, d. h. ein nach einander vorstellbares Mannichfaltiges. Ich habe also nur auf die Form des inneren, und nicht auf die des äußeren Sinnes Rücksicht genommen. Gilt demnach dies Naturgesetz auch von den außer uns vorhandenen, d. h. von den mit Ausschließung so genannten Naturdingen?

Allerdings gilt es auch von diesen, wie Sie aus folgender Erörterung sehen werden: Alles Mannichfaltige, was dem äußeren Sinne gegeben wird, muß auch dem innern Sinne gegeben werden, denn wir stellen ja sogar einen äußeren Gegenstand, z. B. ein Haus, in uns vor. Dies heißt nicht so viel, als daß wir uns vorstellten, das Haus sey in uns, sondern es heißt: die Vorstellung von dem außer uns vorhandenen Hause, sey etwas in uns. Das Mannichfaltige der äußeren Anschauung ist daher nicht nur ein Mannichfaltiges, dessen Theile neben einander sind, sondern auch ein Mannichfaltiges dessen Theile nach einander vorgestellt werden können. Man kann daher an dem Hause, wenn man will, zuerst das Dach, dann die Fenster und dann die Thüre, oder zuerst die Thüre, dann die Fenster und dann das Dach vorstellen, und aus diesen einzelnen, nacheinander vorgestellten Theilen die ganze Vorstellung des Hauses zusammenzusetzen.

Dies

Dieſes Naturgeſetz iſt gefolgert aus folgenden Sätzen: alle Anſchauungen enthalten ein Mannichfaltiges: alles angeſchaute Mannichfaltige iſt ein verbundenes Mannichfaltiges: alles in der Anſchauung enthaltene iſt ein Mannichfaltiges in der Zeit, und hat, wie dieſe, keinen Theil der nicht wieder aus Theilen beſtünde, die dem Ganzen ähnlich ſind.

Das Bewußtſeyn, daß wir etwas vorſtellen, iſt verſchieden von dem Bewußtſeyn, daß wir nichts vorſtellen. Schauen wir alſo an, wie dieſes bei der unmittelbaren Vorſtellung eines Naturdinges geſchehen muß, indem wir dieſes nicht hervorbringen, ſondern als etwas Gegebenes erhalten; ſo muß das in der Anſchauung vorhandene Mannichfaltige unſre Thätigkeit (Spontaneität, das Verbindungsvermögen) beſchäftigen, muß ihr alſo etwas zu verbinden geben. Das Mannichfaltige der Anſchauung, heiße nun, wenn es da iſt, und verbunden wird, das Reale.

Nun kann das Reale aus vielen und aus wenig Theilen beſtehen, es kann alſo den Vorſtellenden ſtark und kann ihn ſchwach beſchäftigen. Stark nämlich, wenn es viele Theile enthält, und alſo viel zu verbinden giebt; ſchwach, wenn es wenig Theile enthält, und alſo wenig zu verbinden giebt. Theile aber muß das Reale haben, denn es iſt ein Mannichfaltiges, das in der Anſchauung vorhanden iſt; beſchäftigen alſo muß das Reale unſere Thätigkeit.

Einem Dinge, was nach dem Maaße von Stärke oder Schwäche geschätzt wird, legt man intensive Größe oder Grade bei; folglich hat

in allen Erscheinungen das Reale was ein Gegenstand der Empfindung ist, eine intensive Größe d. h. einen Grad.

Da nun kein Ding in der Natur uns erscheinen, d. h. von uns unmittelbar vorgestellt werden kann, wenn es der Sinnlichkeit nicht ein Mannichfaltiges, ein Reales, liefert, so steht jedes Naturding unter diesem Gesetze, und man kann auch sagen, daß jedes in der Natur vorhandene Ding ein etwas in der Zeit vorhandenes seyn müsse, d. h. nicht ein bloßes Nichts seyn könne.

Auch dieser Satz ist ein Naturgesetz, denn er ist der Grund, auf welchem andere, niedere Naturgesetze erbauet werden können. Er ist aus diesen Sätzen gefolgert: alles Angeschaute muß verbunden werden, wenn es vorgestellt wird: alles Angeschaute muß etwas zu verbindendes enthalten.

3.

Wenn wir Erfahrungen machen, oder mit andern Worten, wenn wir Erfahrungsurtheile fällen, so geben wir das nothwendige Verhältniß, das zwischen den wahrgenommenen Dingen statt findet, an. Wir sagen in dem Erfahrungsurtheile nicht aus, in welchem Verhältnisse wir die Dinge jetzt oder ehedem gefunden haben, sondern wir geben das Verhältniß an, in welchen wir sie auch künftig finden werden, weil wir sie

in

in diesem Verhältnisse finden müssen. Wir geben also in dem Erfahrungsurtheile das Verhältniß an, welches die Dinge in der Zeit überhaupt, oder, mit anderu Worten, zu aller Zeit haben.

Es giebt nun, wie sich ehedem gezeigt hat, drei Arten nothwendiger Verhältnisse, das Verhältniß der Subsistenz und Inhärenz; der Causalität und Dependenz und das der Gemeinschaft oder Wechselwirkung. Es kann daher angegeben werden, was an den vorhandenen Dingen zu aller Zeit Substanz oder Accidenz; Ursache oder Wirkung, und was an ihnen in einer Wechselwirkung steht. Diese Sätze werden, was sie hierüber bestimmen, mit Nothwendigkeit festsetzen, und werden das was sie aussagen von den vorhandenen Dingen aussagen, folglich Naturgesetze seyn.

a) Alles, was wir nur immer wahrnehmen, wir mögen es als zugleich existirend mit einem Andern, oder nach diesem Andern, und also in der Folge existirend wahrnehmen, ist in der Zeit vorhanden. Die Zeit selbst also bleibt, und vergeht nicht, indeß das, was in ihr wahrgenommen wird, entsteht und vergeht, wechselt und sich verändert.

Dasjenige also, in welchem alles wahrgenommen wird, bleibt, und kann nicht verschwinden, es müßte denn auch alles was in ihm wahrgenommen wird, mit verschwinden.

Da wir die Zeit selbst nicht wahrnehmen können, indem alles was wir wahrnehmen sollen ein in der Zeit vorhandenes, (die Zeit erfüllendes, ein Reales) seyn muß, so muß dasjenige, was bleibt, indem alles

alles in ihm enthaltene wechselt, etwas die Zeit erfüllendes seyn, d. h. dasjenige, in welchem alles was wir wahrnehmen vorhanden ist, muß ein Reales seyn.

Nun ist das in welchem das Vorhandene zu aller Zeit vorhanden ist die Substanz;

Folglich ist das Reale, was der Sinnlichkeit von den Dingen gegeben wird, die Substanz.

Da nun das, was zu aller Zeit Substanz ist, nie anders denn als Substanz vorhanden ist, so bleibt sie immer wie sie ist, und wird weder vermehrt noch vermindert.

Diese Sätze drängen die Naturkündiger in den Satz zusammen:

Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharret die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.

b) Wenn wir an einem Dinge Veränderung wahrnehmen, so nehmen wir das Ding in einem Zustande wahr, dessen Gegentheil vorher da war. — Jetzt läuft ein Wild voll Kraft und Leben vor uns vorbei, jetzt fällt es tod zu Boden.

Diesen veränderten Zustand nehmen wir zu verschiedenen Zeiten wahr. Der Augenblick, in welchem wir das Thier lebendig sehen, ist ein anderer, als der, in welchem wir es tod sehen. Wir unterscheiden auch

beide

beide Augenblicke, wir sagen: jener war zu der Zeit (vorher) dieser war zu der Zeit (nachher) beide sind also in der Zeit (denn sie folgen ja in der Zeit auf einander.)

Jeder der angegebenen Zustände des Dinges wird also in zwei Zeitpunkte gesetzt, zwischen welchen wieder eine Zeit ist. Da wir nun die Zeit selbst nicht wahrnehmen können, so ist die Zeit, in welcher wir die verschiedenen Zeitpunkte angeben, eine erfüllte Zeit, es geht also jedem veränderten Zustande eine erfüllte Zeit (etwas Reales) nothwendiger Weise vorher. Nun heißt das, was dem Andern nothwendiger Weise vorher geht Ursache desselben, folglich geht jeder Veränderung eines Dinges eine Ursache vorher. Also hat jede Veränderung eine Ursache. Da nun Ursache dasjenige ist, was etwas anderes nothwendiger Weise nach sich zieht, die in der Zeit vorhandene (die Zeit erfüllende) Ursache also wieder etwas die Zeit erfüllendes (ein Reales) nach sich zieht, so hat auch jede Ursache ihre Wirkung. Bei den Naturkündigern heißt dieser Satz also:

Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung.

Dies Gesetz, das wir mit so viel Nothwendigkeit denken, ist daher der Grund, warum kein Mensch von Besinnung den veränderten Zustand eines Dinges wahrnehmen wird, ohne die Ursache dieser Veränderung zu erforschen, warum in dem gegebenen Beispiel, jeder von uns sich nach der Ursache (etwa nach der Flintenkugel) umsehen wird, die das Wild zur Erde warf.

c) Wir nehmen Dinge als zugleich vorhanden wahr, d. h. wir treffen Dinge an, welche wir nach beliebiger Ordnung beobachten können, wir können erst das Eine, dann das zweite, dann das Dritte u. s. w. betrachten; wir können aber auch erst das Dritte, dann das zweite und dann das erste betrachten, wie wir nur immer wollen. Das Zugleichseyn ist also die Existenz des Mannichfaltigen in derselben Zeit. Nun kann die Zeit, in welcher wir das Mannichfaltige als zugleich vorhanden wahrnehmen, nicht die bloße Zeit seyn, denn diese können wir nicht wahrnehmen, folglich ist die Zeit, in welcher wir das Mannichfaltige als zugleich vorhanden wahrnehmen eine mit dem Realen erfüllte Zeit.

Da nun unsre Wahrnehmung von dem einem Dinge zu dem andern nicht übergehen kann, d. h. da wir jetzt nicht dieses, und nachher oder vorher das Andere wahrnehmen können, ohne daß eine Zeit zwischen der Wahrnehmung des Einen und des Andern vorhanden ist, diese Zeit aber eine erfüllte ist, so geht also der Wahrnehmung jedes Dinges eine erfüllte Zeit (eine reale) vorher, und zwar nothwendiger Weise vorher. Das was dem Andern nothwendiger Weise vorhergeht, heißt die Ursache des Andern, folglich hat jedes mit dem Andern zugleich vorhandene Ding eine Ursache.

Nun kann ich aber auch rückwärts von dem Betrachten des zweiten, zu der Betrachtung des Erstern übergehen. Zwischen beiden liegt wieder dieselbe Zeit, und zwar eine mit demselben Realen erfüllte Zeit. Diese gieng vorhin dem zweiten vorher, und war die Ursache desselben. Jetzt folgt sie auf das zweite, und geht dem Ersten vorher, ist also die Ursache des Ersten. Folglich hat das Erste eben dasjenige zur Folge, wenn die

Betrachtung von dem Ersten auf das Zweite übergeht, was sie zur Ursache hat, wenn die Betrachtung von dem Zweiten auf das Erste übergeht. Umgekehrt hat aber auch das zweite gerade das zur Folge, wenn die Betrachtung von dem Zweiten auf das Erste übergeht, was es zur Ursache hat, wenn die Betrachtung von dem Ersten auf das Zweite übergeht. Gleichzeitig vorhandene Dinge stehen also in Gemeinschaft oder Wechselwirkung mit einander, d. h. sie stehen in dem Verhältniß, daß eben das, was in Rücksicht des Einen Ursache des Andern ist, in Rücksicht des Andern auch wieder Ursache des Einen ist, und was in Rücksicht des Einen Folge in dem Andern ist, in Rücksicht des Andern Folge in dem Einen ist.

Da das Behauptete aber nur von dem Reale, folglich nur von dem, was an den Dingen Substanz ist bewiesen worden ist, so stehen die gleichzeitig vorhandenen Dinge nicht als Accidenzen, sondern nur als Substanzen in Gemeinschaft, und der Grundsatz der Naturkündiger lautet mit Recht also:

Alle Substanzen, so fern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung.

4.

Die drei Grundsätze, welche aus der Beschaffenheit der Receptivität und der Spontaneität unsres Gemüthes gezogen werden können, und welche ein positives Merkmal der Begriffe möglich, wirklich und nothwendig angeben, sind folgende:

a) Möglich ist was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinkömmt, d. h. was der Receptivität als ein Mannichfaltiges in Zeit und Raum gegeben werden, und von der Spontaneität nach Kategorien verbunden werden kann.

b) Wirklich ist was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung zusammenhängt, d. h. was der Receptivität irgend einmal gegeben und von der Spontaneität verknüpft worden ist.

c) Nothwendig ist das, dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, d. h. von dem gezeigt werden kann, das ohne dasselbe das Wirkliche nicht vorhanden wäre.

Dieses, mein Freund, sind alle ursprünglichen Naturgesetze. Was daher noch außer denselben als Naturgesetz vorkommen mag, daß ist entweder kein Naturgesetz, oder es kann nicht als ein solches begriffen werden, wenn nicht diese angegebenen Sätze Naturgesetze wären, und wenn diese nicht als solche bis zur Evidenz bewiesen werden könnten. Die angegebenen sind also, könnte man sagen, der Schlüssel zu allen vorhandenen Naturgesetzen, denn immer wird der Beweis andrer Naturgesetze, wenn er vollständig geführt werden sollte, bis zu diesen zurückgeführt werden müssen.

Ich

Ich fürchte nicht, daß ich diese jetzt aufgestellten Naturgesetze nicht hinreichend gerechtfertiget hätte, aber ich fürchte, daß Sie noch nicht begreifen möchten, woher die Versicherung, daß es außer diesen keine ursprünglichen Naturgesetze mehr gebe, ihre Richtigkeit erhalte. Ich antworte hierauf: aus der Tafel der Kategorien. Ein Gegenstand mag uns vorkommen, wann er will, und mag übrigens seyn, was er will, so muß er der Sinnlichkeit ein die Zeit erfüllendes Mannichfaltiges geben, und dieses Mannichfaltige muß von der Spontaneität verbunden werden. Nun giebt es keine andere Art das Mannichfaltige zu verbinden, als die vier in der Tafel der Kategorien angegebenen Arten, folglich giebt es auch keinen Gegenstand, er bestehe dann aus einem Mannichfaltigen, was auf eine dieser vier Arten verbunden worden ist. Nun können aus diesen Arten der Verbindung des eine Zeit erfüllenden Mannichfaltigen keine Naturgesetze weiter unmittelbar hergeleitet werden als die angegebenen, folglich giebt es auch keine ursprünglichen Naturgesetze weiter, als die angegebenen. Ich fodere Sie auf, theils um Ihren Scharfsinn zu üben, theils damit Sie durch eigenes Nachdenken von meinen Behauptungen überzeugt werden, mir irgend ein Naturgesetz aus den Werken eines ältern oder neueren Physikers auszuheben, das nicht bewiesen werden, und dessen Beweis nicht bis zu einem der aufgestellten ursprünglichen Naturgesetze fortgeführt werden müßte.

Und nun, mein Freund, sind wir am Ziele. Das nächste was ich zu thun habe, besteht darinn, Sie in der Gegend, die vor Ihnen ausgebreitet liegt, zu orientiren. Den Weg, der uns herauf geführt hat, werden

Sie finden, und ziemlich kurz finden, wenn Sie der Gegend erst kundig seyn und unsre Heimath, von welcher wir ausgiengen, erblicken werden. Das ganze Land menschlicher Einsichten liegt zu unsern Füßen, wir können jede Stelle sehen, aus welcher eine Erkenntniß hervorwachsen kann. Die Gränze des menschlichen Wissens ist so deutlich gezeichnet, daß man das Gestade einer Insel nicht sicherer von der Fläche des Meeres unterscheiden kann, als wir diese Gränze unterscheiden, welche Wahrheit und Träumerei, gründliches Wissen und phantastische Großsprecherei von einander trennt. — Ich hoffe in meinem folgenden Briefe das Amt eines Cicerone nicht weniger zu Ihrer Zufriedenheit verwalten zu können, als ich die Pflichten des Wegweisers nach Ihrem Beifall bisher erfüllt zu haben glaube.

Funfzehnter Brief.

Wir haben jezt das ganze Gebiet der menschlichen Erkenntniß vor uns liegen. Die äußerste Gränze, die Sie auf dieser großen, doch nicht unübersehbaren Fläche wahrnehmen, mein Freund, ist die Gränze, die alles Mögliche, alles Erkennbare, von dem Unmöglichen, von dem, was den Menschen nie als ein wirkliches Ding vorkommen kann, trennet. Was innerhalb dieser Gränze liegt, das kann der Mensch entweder unmittelbar, oder doch wenigstens mittelbar erkennen. Was außerhalb derselben liegt ist ödes Land, und nur von den Geschöpfen der Einbildungskraft bevölkert.

Es kömmt mir nun vor allem darauf an, daß Sie sich in diesem großen Reiche des menschlichen Wissens zurecht finden, und daß Sie die Kenntnisse, die hier hervorwachsen, nach dem Maasstabe des menschlichen Bedürfnisses schätzen lernen. Ich kann hierzu keinen bequemern festen Punkt finden, als den, von welchem wir

ausgiengen, der wie Sie sehen, sich gegen das Centrum, auf welchem wir jetzt stehen, wie ein Punkt in der Peripherie verhält. Man kann zu diesem von dem Mittelpunkt aus eine gerade Linie ziehen, und dies ist der Weg, den wir genommen haben.

Es war die Betrachtung über das höchste Gut des Menschen, die uns zu einem dem Anscheine nach, nicht aufzulösenden Knoten führte. Der Mensch begehret das Gute, und begehret das Angenehme. Das letzte kann er sich nicht verschaffen, und die Natur um ihn her, die ihm dasselbe geben sollte, scheint alles andere eher zu beabsichtigen, als das Vergnügen des Menschen. Das Gute, oder die Tugend kann sich der Mensch erwerben, er kann es in derselben bringen so hoch er immer will. Allein zu geschweichen, daß der gute Wille etwas so unbegreifliches ist, so fodert die Tugend zuweilen sogar Aufopferung. Man soll nicht selten dem Vergnügen entsagen, um der Tugend nicht untreu zu werden. Man soll die Lust der Rechtschaffenheit unterordnen. Welch eine Zumuthung! Man soll ein natürliches Begehren abweisen, um das andere nicht zurückstoßen zu müssen. Und warum soll im Collisionsfalle nie die Tugend, sondern immer das Vergnügen zum Opfer gebracht werden? Wir begehren doch beides nach dem Willen der Natur! Warum soll da ein Unterordnen vor sich gehen, wo es die Natur auf ein Nebeneinander angelegt haben sollte? der Mensch fodert beides zugleich, Tugend und Glück, und nicht Eines auf Unkosten des Andern.

Ich versprach Ihnen hierüber gegründeten Aufschluß. Ich dürfte aber nicht hoffen, daß Sie den Aufschluß, den ich Ihnen geben kann, gegründet finden

würden, wenn Sie nicht über das, was innerhalb der Gränzen des menschlichen Wissens liegt, gerade so dächten, wie ich darüber denke. Erhalte ich es, daß Sie von dem menschlichen Wissen eben so urtheilen, wie ich darüber urtheile, so bin ich überzeugt, daß ich den Knoten zu Ihrer Zufriedenheit lösen werde.

Der Satz, aus welchem ich darthun werde, daß Tugend und Glückseligkeit wirklich nach dem Maase vertheilt sind, als eine konsequente Natur beides vertheilen müßte, ist ein Satz, welcher bewiesen werden muß, der aber nicht auf die gewöhnliche Art bewiesen werden kann. Um Ihnen aber zu zeigen, in welchen Fällen es erlaubt ist, die gewöhnliche Art des Beweises vorzubeizugehen, und sich der ungewöhnlichen zu bedienen, mußte ich Sie das ganze Gebiet des menschlichen Wissens überschauen, und die Gerechtsame der gewöhnlichen Beweisarten nach Gründen prüfen lassen, damit Sie urtheilen könnten, wie weit sich die Verbindlichkeit eines Denkers auf die gewöhnliche Art zu beweisen, erstrecke, und wohin sie sich nicht erstrecke.

Dies ist der Punkt, wo wir ausgiengen, Sie können ihn in die Peripherie setzen, wohin es Ihnen beliebt.

Jeder Satz ist nun entweder ein analytischer oder ein synthetischer. Diese Bemerkung begleitete den ersten Schritt, welchen wir thaten. In Ansehung des Beweises der Sätze, ist dieser Unterschied derselben sehr wichtig. Ein analytischer Satz wird dadurch bewiesen, daß man zeigt das Gegentheil von dem, was behauptet wurde, widerspreche dem Subjekte des Satzes. Diese Art von Sätzen, und die Art, dieselben zu beweisen,

habe ich bei Seite gelaſſen, da der Satz, auf welchen ich mich zu ſeiner Zeit berufen werde, kein analytiſcher ſondern ein ſynthetiſcher iſt, und ich nicht ſo unredlich ſeyn wollte denſelben entweder für einen analytiſchen auszugeben, um ihn ſo leicht beweiſen zu können, wie einen analytiſchen, oder, zwar zu geſtehen er ſey ſynthetiſch, den Beweis aber ſo zu führen, als ſey der Satz analytiſch.

Es giebt nun, wie ich ebenfalls gleich im Anfange bemerkte ſynthetiſche Urtheile a priori und a poſteriori. Ich habe als das Kennzeichen derſelben angegeben, daß die erſtern mit dem Bewußtſeyn ſtrenger Nothwendigkeit, d. h. einer ſolchen, die gar keine Ausnahme denken läßt, die andern nur mit dem Bewußtſeyn der Gewißheit ausgeſprochen werden. Unter dieſe letztern gehören die Wahrnehmungs- und die Erfahrungsurtheile. Das Urtheil: ſo oft ich dieſen Stein anfühle, iſt er kalt, iſt ein Wahrnehmungsurtheil, und ein ſynthetiſcher Satz. Ich kann nicht ſagen, daß er um deswillen wahr iſt, weil das Gegentheil meiner Ausſage nicht an dieſem Steine ſtatt finden kann. Denn woher will ich wiſſen, daß ich dieſen Stein nie warm finden könne? Ein Stein ſeyn, und warm ſeyn widerſpricht ſich nicht. Es giebt viele Steine die warm ſind.

Auch die Erfahrungsurtheile ſind ſynthetiſche Urtheile. Das Urtheil: dieſe Flintenkugel hat dieſen Menſchen getödet muß auf ganz andere Art bewieſen werden, als dadurch, daß ich zeigen wollte, das Gegentheil von meiner Ausſage widerſpreche der Flintenkugel. Wäre dieſe Kugel nicht dieſe Kugel, wenn ſie gleich nachdem ſie gegoſſen wurde, in ein tiefes Waſſer gefallen wäre?

re? dann hätte sie gewiß diesen Menschen nicht erschossen, man könnte also ohne Widerspruch von derselben sagen, sie habe diesen Menschen nicht getödet; man könnte also gerade das Gegentheil dessen, was ihr jetzt beigelegt wurde, von ihr behaupten, ohne daß man etwas sagte, was dem Begriffe dieser Kugel widerspräche.

Nur etwas, erlauben Sie mir, hier anzumerken. Ich habe so eben, und habe auch ehedem die Urtheile a posteriori von den Urtheilen a priori daran unterschieden, daß ich diesen Nothwendigkeit, und jenen nur Gewißheit beilegte. Da nun nach meiner gegenwärtigen Behauptung die Erfahrungsurtheile zu den Sätzen a posteriori gehören, so kann ihnen, dem zu Folge, keine Nothwendigkeit, sondern nur Gewißheit zukommen. Dies widerspricht aber, wie es scheint, meinem Vorgeben, daß die Erfahrungsurtheile Nothwendigkeit enthielten, und sich an diesem Kennzeichen von den Wahrnehmungsurtheilen unterschieden; denn dieses habe ich in dem zwölften und dreizehnten Briefe behauptet. Der Widerspruch liegt, wie Sie finden werden, nur in den Worten. Wenn ich das Erfahrungsurtheil fälle, die Sonne ist Ursache, daß diese Blume welk ist, so behaupte ich damit, es sey unmöglich dem Sonnenschein und eine ihm ausgesetzte welke Blume in einem andern Verhältnisse zu finden, als in dem der Causalität und Dependenz, und eben so unmöglich daß die welke Blume die Ursache des Sonnenscheins sey, sondern der Sonnenschein sey die Ursache, und die welke Blume die Folge. Also nur das Verhältniß zwischen beiden ist das Nothwendige, das in meinem Urtheile enthalten ist. Ich behaupte keinesweges, daß ich beide Dinge nicht auch einzeln antreffen könne, sondern ich behaupte nur

nur, daß, wenn ich beide beisammen finde, so muß ich sie in diesem Verhältnisse beisammen finden.

Bei den Sätzen a priori ist dies aber anders. In diesen wird nicht nur behauptet, daß zwei Dinge in diesem oder jenem Verhältnisse stehen müssen, wenn sie beisammen angetroffen werden, sondern daß diese Dinge gar nicht ohne einander gefunden werden können. So wird in dem Pythagorischen Theorem nicht behauptet, das Quadrat der Hypothenuse sey nur dann dem Quadrat der Katheten gleich, wenn es mit diesen beiden zusammengesetzt wird, sondern es wird behauptet, es existire gar kein Quadrat, welches nicht mit zwei andern Quadraten auf die vorgeschriebene Art zusammengesetzt, diesen beiden gleich sey. Es wird behauptet, diese Gleichheit des Quadrates der Hypothenuse mit den beiden Quadraten der Katheten sey eine Eigenschaft eines Quadrates, ohne welche dasselbe gar nicht vorhanden seyn könnte. Der Satz, daß jede Veränderung der Materie eine äußere Ursache habe, will nicht bloß sagen, daß man eine äußere Ursache entdecken werde, wenn die Materie verändert wird, sondern, daß die Materie ohne diese Trägheit gar nicht vorhanden seyn könnte, daß man sich die Materie gar nicht als etwas existirendes denken könne, ohne ihr die Eigenschaft beizulegen, daß sie durch nichts als durch eine äußere Ursache verändert werden kann.

In dem Erfahrungsurtheile: Die Sonne ist Ursache daß die ihr ausgesetzte Blume verwelkt ist, behauptet man keineswegs, daß die Sonne gar nicht anders existiren könne als mit der Eigenschaft, daß sie die Blumen welk mache, und daß die Blumen gar nicht anders existiren könnten, als mit der Eigenschaft im Sonnenschein

ſchein welk zu werden, denn wer wollte wohl ſo etwas beweiſen können, ſondern man behauptet nur, daß der Sonnenſchein und der verwelkte Zuſtand der Blumen, wenn beides bei einander angetroffen wird, in dem Verhältniß ſtehen, daß Sonnenſchein die Urſache, und das Verwelken die Folge ſeyn müſſe, nicht daß das Verwelken die Urſache, und der Sonnenſchein die Folge ſeyn könne.

Die Nothwendigkeit, die in den Erfahrungsurtheilen enthalten iſt, geht alſo nur die Art und Weiſe der Verbindung deſſen an, wovon die Rede iſt; die Nothwendigkeit, welche in den Urtheilen a priori enthalten iſt, geht aber dasjenige ſelbſt an, was verbunden wird, d. h. die Dinge ſelbſt. Der Satz alſo: dieſe Mauer (auf welcher ein Haus ſteht) iſt Urſache, daß dieſes Haus nicht zuſammenſtürzt, iſt ein Urtheil a poſteriori. denn es ſagt nicht aus, daß dieſes Haus ohne dieſem Fundament gar nicht exiſtiren könnte (denn das Haus könnte ja auch ein anderes Fundament haben) ſondern es ſagt nur, daß, wenn dieſes Haus und dieſes Fundament in ein nothwendiges Verhältniß geſetzt werden (als nothwendig verbunden werden) das Fundament die Urſache, und das Stehenbleiben die Folge ſeyn müſſe, und daß der Fall nicht umgekehrt ſeyn könne. Daher iſt jenes Urtheil trotz der Nothwendigkeit des in demſelben beſtimmten Verhältniſſes, ein Urtheil a poſteriori. Das Urtheil hingegen: das Materielle an dieſem Hauſe iſt der Grund, warum dies Haus nicht ſich von ſelbſt aus der Stelle bewegt, iſt ein Urtheil a priori, denn es behauptet, daß dieſes Haus ohne die ihm beigelegte innere Unbeweglichkeit gar nicht exiſtiren könne, (gar nicht als ein außer uns exiſtirendes Ding gedacht werden konne.)

Wie es nun zugehe, daß wir synthetische Urtheile a posteriori, und zwar nicht bloß Wahrnehmungsurtheile, sondern Erfahrungsurtheile fällen können, und wie solche synthetische Urtheile bewiesen werden und bewiesen werden müssen, das haben wir zwar zum Theil schon untersucht. Allein ich fürchte Ihren Unwillen über eine kurze Rekapitulation um so weniger, da das bisher vorgekommene jetzt in einen andern Gesichtspunkt gebracht, und mit allem dem, was nur immer in Verwandtschaft mit ihm stehen kann, in Vergleichung gesetzt wird. Ich werde Ihnen nämlich die Beweisart aller synthetischen Sätze von gewisser Art der Reihe dieser Sätze nach bekannt machen.

Erfahrungssätze — und diese sind insgesammt synthetisch — werden durch Versuche, durch Experimente mit den Dingen selbst bewiesen. Nachdem alles hinweggeschaft ist, was nur irgend eine der vorausgesagten ähnliche Wirkung hervorbringen könnte, das einzige ausgenommen, was, der Behauptung nach, diese Wirkung nothwendig hervorbringt, wird der Versuch gemacht, und — die Wirkung erfolgt.

Von dieser Art von Beweisen liefern die Chemiker und Physiker die häufigsten Beispiele. Ich mache Sie bloß darauf aufmerksam, daß man bei dem Beweise eines Erfahrungssatzes zu den Dingen selbst, von denen die Rede ist, zurückkehrt.

Die Wahrnehmungsurtheile, welche ebenfalls synthetische Sätze sind, werden gar nicht bewiesen, denn sie werden gar nicht mit dem Bewußtseyn ausgesprochen, daß Andere darüber, wovon die Rede ist, eben so urtheilen müßten, wie wir. Wir sind uns bloß bewußt,

daß

daß wir die Sache uns wirklich so vorstellen, wie wir sie vorstellen, daß wir anschauen und nicht phantasiren.

Urtheile a posteriori, oder empirische Urtheile giebt es außer den Wahrnehmungs- und Erfahrungsurtheilen nicht; daher gehe ich nun zu den synthetischen Urtheilen a priori über.

Der synthetischen Sätze a priori giebt es mancherlei Arten. Die Sätze der reinen Mathematik und der reinen Physik, oder der eigentlichen Naturwissenschaft sind von synthetischer Art. Ich werde zuerst von dem Beweis der mathematischen Sätze sprechen.

Es ist bei einem solchen Beweise zweierlei, worauf gesehen werden muß. Was in der Geometrie bewiesen wird, wird nur vom Raume, und was in den übrigen Wissenschaften der reinen Mathematik bewiesen wird, wird nur von Größen überhaupt bewiesen. Was in diesen Wissenschaften bewiesen, und wie es bewiesen wird, das ist Ihnen bekannt, und das liegt außer unsrer gegenwärtigen Erkundigung. Der Mathematiker muthet uns aber auch zu, das was er vom Raume und von Größen überhaupt bewiesen hat, auch von den Dingen, die in der Natur vorhanden sind, gelten zu lassen. Worauf gründet er diese Zumuthung? Diese Zumuthung hat noch kein Mathematiker gerechtfertigt.

Ich habe Ihnen dargethan, daß man beweisen kann, alles was der Mathematiker von Größen überhaupt, und auch von der Ausdehnung (dem Raume) als Größe behaupte, das gelte von den in der Natur vorhandenen Dingen. Einmal deswegen, weil jedes

in

in der Natur vorhandene Ding, wenn es für uns Daſeyn, wenn es von uns erkannt werden ſoll, uns als eine Zeit — und, iſt es ein äußerer Gegenſtand, auch einen Raum — erfüllendes Mannichfaltiges gegeben werden muß, indem es die Natur unſrer Sinnlichkeit mit ſich bringt, daß uns nichts gegeben werden kann, als ein den Raum und die Zeit erfüllendes Mannichfaltiges. So gewiß wir daher wiſſen, um mich eines vielleicht zu deutlichen Beiſpiels zu bedienen, daß eine Hand die einen unſrer Handſchuhe ordentlich ausfüllt, nicht mehr und nicht weniger als fünf Finger haben könne, ſo gewiß wiſſen wir auch, daß alles, was wir nur immer als ein Ding vorſtellen mögen, Zeit und Raumtheile an ſich habe. Zweitens wird aber die Anwendbarkeit der mathematiſchen Lehren auf Dinge der Natur auch daraus erwieſen, daß wir dieſes gegebene Mannichfaltige nicht vorſtellen würden, daß wir gleichſam keine Notiz von denſelben nehmen könnten, wenn wir dies Mannichfaltige nicht zuſammenfaßten, nicht verbänden, wodurch es eine Einheit wird. Eine zuſammengefaßte Mannichfaltigkeit heißt eine Größe, folglich hat alles Vorhandene eine Größe, und es gilt von allem Vorhandenen, was die Mathematiker von den Größen überhaupt beweiſen.

Die Sätze der reinen Phyſik, oder der Naturwiſſenſchaft ſind eine zweite Art ſynthetiſcher Sätze a priori. Indem ich Ihnen die Art dieſe Sätze zu beweiſen, kürzlich widerhohlen will, bemerke ich vorher, daß auch diesmal nicht davon die Rede ſey, was der Phyſiker beweiſe, und wie er es beweiſe, ſondern nur, wie zu beweiſen iſt, daß das, was der Phyſiker darthut erſtlich von den Naturdingen, und zweitens von allen Naturdingen gelte, daß es auf alles, was uns nur immer

mer von wirklichen Dingen vorkommen mag, anwendbar sey.

Gesetzt also der Physiker habe den Satz: Bei allen Veränderungen der körperlichen Natur bleibt die Quantität der Materie immer dieselbe, weil die Quantität der Materie die Substanz derselben ist, bewiesen, so kann nun weiter gefragt werden, ob denn auch bewiesen sey, daß die Substanz unveränderlich ist? Denn dieser Satz ist ein synthetischer Satz, und muß bewiesen werden, da er nicht unmittelbar gewiß ist.

Wie wird nun der Satz, daß bei allem Wechsel der Erscheinungen die Substanz beharre, bewiesen? Dieser Beweis ist im vorigen Briefe da gewesen. Da die Erscheinungen (die uns als ein Mannichfaltiges in der Zeit gegeben sind) sich immer verändern, wir aber eine Veränderung nur an etwas wahrnehmen können, alles Veränderliche aber in der Zeit vorhanden ist, so müßte die Zeit selbst das seyn, an welchem alles verändert wird, was also selbst unveränderlich ist. Nun können wir die bloße Zeit nicht wahrnehmen, sondern was wir wahrnehmen sollen, muß ein Reale seyn, folglich ist das Reale an den Dingen die Substanz, das heißt: das Reale an den Dingen ist das, was nie wechselt, was also bleibt, wie es ist.

Dieser Beweis ist abermals noch nicht vollständig, sondern er enthält einen Satz, der ebenfalls synthetisch und nicht von unmittelbarer Gewißheit ist. Dies ist der Satz: wir können nur das Reale wahrnehmen. Gesetzt aber auch, dieser Satz sey bewiesen, so ist daraus noch gar nicht einleuchtend, warum ein in der Natur vorhandenes Ding ein Reale seyn muß. Man kann zugeben,

daß das Bewieſene von dem Reale gelte, man kann aber noch fragen, ob jedes Naturding auch ein Reale ſeyn müſſe?

Geht man noch weiter zurück, und ſucht zu zeigen daß alles, was die Spontaneität unſres Erkenntnißvermögens verbinden ſolle, ein Mannichfaltiges ſeyn müſſe, und daß das in der Zeit gegebene Mannichfaltige eben das Reale ſey, ſo kann der Gegner dies zugeben, nur kann er ferner fragen, womit man beweiſe, daß ein Naturding, wenn es erkannt wird, verbunden werden müſſe? und der Beweis des erſten aus der reinen Phyſik genommenen Satzes, iſt alſo noch immer nicht vollſtändig geführt. Der Gegner könnte auch wohl erwiedern, dieſes Verbinden der Spontaneität ſey ein bloßes Spiel des Gemüthsvermögens. Man könne ſich, ohne daß der Anſchauung irgend ein Mannichfaltiges gegeben iſt, ein Mannichfaltiges als gegeben einbilden, und dadurch daß man dies ſelbſtgeſchaffene Mannichfaltige verbindet, alle Arten von Verſtandesverbindungen vorſtellt. Man nehme nur an, es ſeyen uns einige Puncte gegeben, ſo kann man dieſe Punkte auf ſo verſchiedene Weiſen mit einander verbinden, daß man dadurch die Form aller Begriffe (aller Verſtandesverbindungen) erhält. Wie will man, wird der Fragende fortfahren, daraus daß das Verbundene ein Mannichfaltiges ſeyn muß, beweiſen, daß jedes vorgeſtellte Ding verbunden werden müſſe?

Auch der letzte Schritt kann gethan werden. Wir haben ihn gethan. Wir haben bewieſen, daß der Menſch nichts mit dem Bewußtſeyn, Er ſey das Vorſtellende vorſtellen könne, wenn er das was er vorſtellt nicht verbindet. Alles von ihm mit dem Bewußtſeyn,

daß

daß Er das Vorstellende sey, (mit Selbstbewußtseyn) vorgestellte, muß daher ein Verbundenes seyn Auf so vielerlei Weise er nun verbinden kann, so vielerlei Verbundene wird es auch geben, u. s. w. Dadurch erhalten also die verschiedenen Verbindungsweisen der Spontaneität des Erkenntnißvermögens, (die Kategorien) Anwendung auf das Vorstellen wirklicher Dinge, und darum sind wir berechtiget zu behaupten, daß jedes in der Natur vorhandene Ding ein nach Kategorien verbundenes Mannichfaltiges sey.

Auf diese, und nur auf diese Art, daß nämlich ein synthetischer in der reinen Physik vorkommender Satz, aus der Verbindungsweise der Spontaneität hergeleitet ist, wird ein solcher synthetischer Satz, als anwendbar auf die Dinge in der Natur erwiesen. Diese Art von Erweis eines Naturgesetzes war es, auf welche ich Ihre Aufmerksamkeit richten wollte.

So wie also die Uebertragung dessen, was von der Größe überhaupt, und was von dem Raume als einer Größe betrachtet, insonderheit gilt, auf die Dinge der Natur, damit gerechtfertiget wird, das man beweist, die Dinge in der Natur könnten von uns nicht vorgestellt werden, wenn sie nicht die Natur des Raumes und der Zeit annähmen, so kann auch die Uebertragung dessen, was sich aus der Verbindungsweise unsrer Spontaneität ergiebt auf Dinge in der Natur, dadurch gerechtfertiget werden, daß man beweist, sie könnten, ohne von unsrer Spontaneität verbunden zu werden, von uns gar nicht vorgestellt werden.

Diese Zurückführung der synthetischen Sätze a priori auf die ursprünglichen Formen unsers Erkenntnißvermö-

gens, insbesondere aber auf die Verbindungsarten der Spontaneität, heißt in der Sprache der Philosophie Deduction. Einen Satz deduciren heißt also zeigen, daß dieser Satz aus der Natur unsers Erkenntnißvermögens nothwendig erfolge. Ist dieses gelungen, so ist er anwendbar auf die vorhandenen Dinge, denn diesen Satz von den Dingen behaupten, ist eben so viel als, behaupten, ohne diesen Satz könnten wir kein Ding als ein existirendes Ding denken, oder, ohne das, was in dem Satz enthalten ist, wüßten wir gar nicht, daß solche Dinge existiren.

Es giebt also zweierlei Arten synthetische Sätze zu beweisen. Man zeigt entweder die Gegenstände vor, und macht Experimente mit ihnen, dies geht nur bei synthetischen Sätzen a posteriori an, oder man deducirt, d. h. man zeigt, daß, wenn das Behauptete nicht wahr wäre, wir gar kein Ding als ein vorhandenes Ding vorstellen könnten. Dieses geht bei synthetischen Sätzen a priori an, und ist die unnachlaßliche Pflicht eines jeden, der aus synthetischen Sätzen a priori folgert. Er muß diese deduciren können, sonst darf er nichts dawider haben, daß der Andere ihm nicht glaubt, und seine Behauptungen wohl gar für Dichtungen, für Kinder der Einbildungskraft ausgiebt.

Wir haben nun so eben den Weg mit dem Auge wieder durchlaufen, den ich Sie von Ihrer Heimath aus bis hierher geführt habe, und Sie werden schwerlich eine andere Charte von diesem Wege verlangen, als diejenige, die sie hier in Natura vor sich sehen. Sie wissen näm-

nämlich, woher die synthetischen Sätze der Mathematik und der reinen Physik ihre Gültigkeit, d. h. ihre Anwendbarkeit auf wirkliche Dinge erhalten. — Ich habe dabei nur noch eine Kleinigkeit zu erinnern. Wenn man von reiner Physik oder Naturwissenschaft spricht, so hat das Wort Natur eine noch eingeschränktere Bedeutung, als diejenige ist, die ich Ihnen zuletzt angegeben habe, es heißt nämlich so viel, als der Inbegriff der äußeren Dinge. Die allgemeinste Eigenschaft, die diesen zukömmt, ist die, daß sie Materie sind, folglich heißt Natur auch soviel als der Inbegriff der materiellen Dinge, und reine Physik heißt die Wissenschaft der Merkmale welche man den materiellen Dingen, nothwendiger Weise beilegen muß. Diese Eigenschaften sind nämlich solche, ohne welche die Materie als ein im Raume vorhandenes Ding gar nicht gedacht werden könnte. Was die reine Physik beweist, das beweist sie also nur von der Materie. Da aber die Eigenschaften, welche sie der Materie beilegt aus synthetischen Sätzen a priori hergeleitet werden, diese Sätze aber nicht eher als bewiesen gelten und mit Recht auf die Materie angewendet werden können, als bis man sie aus dem Satze des Selbstbewußtseyns gefolgert hat, so würde die reine Physik gar sehr große Anstalten erfodern, und die Beweise ihrer ersten Sätze würden bis zur Ermüdung lang seyn. Man hat daher ein Mittel getroffen, diesem abzuhelfen. Da man die Sätze der reinen Physik aus Sätzen herleitet, welche nicht bloß von der existirenden Materie, sondern von existirenden Dingen überhaupt gelten, und diese Sätze auf die existirende Materie nur anwendet; so hat man die Sätze, von welchen man durch Deduction beweisen kann, daß sie von den existirenden Dingen überhaupt gelten, in eine besondere Wissenschaft zusammen genommen, und diese Wissen-

schaft heißt Metaphysik. Es mag daher ein Satz in der reinen Physik vorkommen, wie er nur immer will, so wird er nur bis zu der Gränze der Metaphysik zurückgeführt, d. h. so wird er für erwiesen und von der Materie nothwendig geltend gehalten, wenn gezeigt worden ist, daß er aus irgend einem Satze der Metaphysik folge.

Ich habe diese Anmerkung deswegen gemacht, damit ich Ihnen noch etwas über Metaphysik sagen könnte. Metaphysik ist also die Wissenschaft, welche von den nothwendigen Eigenschaften der existirenden Dinge handelt. Sie muß folglich aus lauter Sätzen a priori bestehen, denn das sind eben Sätze, in welchen das Prädikat dem Subjekte nothwendiger Weise beigelegt wird. Was die analytischen Sätze dieser Wissenschaft betrifft, so übergehe ich sie mit Vorsatz, und frage nur wegen der synthetischen in der Metaphysik enthaltenen Sätze, woher diese ihre Gültigkeit erhalten?

Es läßt sich schon daraus, daß die Sätze der Metaphysik den Sätzen der reinen Physik zur Grundlage dienet, vermuthen, daß die Sätze der Metaphysik nur durch die Deduction ihre Gültigkeit erhalten. Denn wie könnten sie den Sätzen der Physik eine Gültigkeit in Ansehung aller Dinge der körperlichen Natur geben, wenn sie selbst dieser Gültigkeit ermangelten? Aber auch daraus, daß es gar kein anderes Mittel giebt, wirklichen Dingen, die ohne alles unser Zuthun vorhanden und uns vielleicht noch gar niemals vorgekommen sind, Eigenschaften nothwendiger Weise beizulegen, als daß man zeigt, die Dinge könnten ohne diese Eigenschaften gar nicht als vorhandene Dinge vorgestellt werden, kann man beweisen, daß auch die synthetischen Sätze

der

der Metaphysik ihre Gültigkeit nur durch die Deduction erhalten können. — Da es nun keine Wissenschaften weiter giebt, deren Sätze den Dingen Eigenschaften nothwendiger Weise beilegen, als reine Mathematik, Metaphysik und Naturwissenschaft oder reine Physik, die synthetischen Sätze dieser Wissenschaften aber deducirt werden müssen, wenn man wissen soll, ob ihre Behauptungen wirklich auf die vorhandenen Dinge passen, so giebt es gar keine synthetischen Sätze a priori, welche nicht deducirt werden müßten.

Nun gilt aber von jedem synthetischen Satz a priori, daß er die Eigenschaften, welche er den Dingen nothwendiger Weise beilegt, ihnen nur unter der Bedingung (auf den Fall) beilegt, daß sie dem Menschen als wirkliche Dinge gegeben werden können, oder mit andern Worten, daß sie ein Mensch irgend einmal als vorhandene Dinge vorstellen soll, folglich halten diese Sätze bei aller ihnen beiwohnenden Nothwendigkeit die Einschränkung in sich, daß sie nicht von den Dingen überhaupt, sondern nur von den Dingen gelten, welche für den Menschen als Dinge vorhanden sind, denen er das Prädikat der Erkennbarkeit beilegen soll.

Dies ist eine wichtige Einschränkung, mein Freund. Wir wissen zwar gewiß, daß uns kein wirkliches Ding vorkommen werde, dem eine der Eigenschaften abgienge, die wir den Dingen in synthetischen Sätzen a priori (nothwendiger Weise) beilegen, oder welches eine der Eigenschaften hätte, die wir ihm in eben diesen Sätzen nothwendiger Weise absprechen; wir wissen aber erstlich nicht ob nicht Dinge vorhanden sind, die gar nicht bestimmt sind von Menschen vorgestellt zu werden, d. h. dem Menschen zu erscheinen, auch wissen wir zweitens

nicht, ob eben die Dinge, denen wir durch die Einrichtung unſres Erkenntnißvermögens berechtiget, gewiſſe Merkmale nothwendiger Weiſe beilegen, nicht vielleicht gerade dieſer Merkmale ermangeln, wenn Weſen von anders eingerichteten Erkenntnißvermögen ſie vorſtellen. Dieſe Bemerkungen drückt die Philoſophie in dem Satze aus: wir erkennen die Dinge nur als Erſcheinungen, aber nicht als Dinge an ſich.

Manche Philoſophen haben in dieſer Behauptung etwas ſonderbares, etwas bedenkliches gefunden. Ich kann aber nicht begreifen, woher ihnen die Bedenklichkeit kam. Mir ſcheint der Satz ſehr einfach, einleuchtend und ganz unverfänglich. Vielleicht fürchteten dieſe Männer, daß man ihnen nicht nur die Naturgeſetze, ſondern überhaupt alle ſynthetiſche Sätze a priori umſtoßen möchte, da dieſe Sätze nicht von den Dingen an ſich, ſondern nur von den für uns als exiſtirend erkennbaren Dingen behauptet werden könnten, indem ſie meinten, wenn irgend jemand einmal ein Ding an ſich ſelbſt ſähe, und gewahr würde, die Eigenſchaften, die wir ihm in dieſen Sätzen beilegen, kämen ihm nicht zu, ſo könne dieſer Mann die nothwendigſten Sätze als Irrthümer über Haufen werfen. Allein dieſe Furcht iſt ungegründet, mein Freund. Kein Ariſtoteles und Newton kann die Dinge anders vorſtellen, als nach der Einrichtung ſeines Erkenntnißvermögens, und ſo lange er dieſes hat, ſo wird er nichts behaupten können, was nicht jeder andere, ſo gut als Er entweder ebenfalls als Wahrheit erkennen, oder als Irrthum widerlegen könnte. Ariſtoteles und Newton hatten kein anderes Erkenntnißvermögen als wir; ſie ſtellten nichts vor, ohne ihre Vorſtellung mit Selbſtbewußtſeyn zu begleiten; ſie ſtellten die Dinge außer ſich ebenfalls im Raum

Raume, und, was in ihnen vorgieng, auch irgend einmal, d. h. in der Zeit vor. Hätte irgend jemand ein anderes als ein menschliches Erkenntnißvermögen, so würde er nicht unter uns leben können, er würde unsere Sprache nicht verstehen, er wäre für uns ein bloßes Thier seyn. Denn wir verstünden ihn nicht, und er verstünde uns nicht. Von einem Menschen dürfen wir daher nicht fürchten wiederlegt zu werden, wenn wir den vorhandenen Dingen nothwendige Eigenschaften beilegtet, vorausgesetzt, daß wir nur wirklich darthun, ein Ding könne gar nicht als ein für dem Menschen erkennbares Ding existiren, wenn es diese Eigenschaften nicht hätte.

Und nun, mein Freund, werden Sie, wie ich überzeugt bin, nicht nur die Hauptfrage, die ich mir gleich Anfangs vorlegte, ihrem Sinne nach vollständig fassen, und gründlich beantworten können, sondern Sie werden auch im Stand seyn zu beurtheilen, wie weit die synthetischen Sätze a priori reichen, und was mit ihnen zu beweisen und nicht zu beweisen ist, was also der Mensch gewiß wissen, und was er nicht mit Zuverläßigkeit behaupten kann, sondern vor der Hand dahin gestellt lassen muß. Die Hauptfrage, welche wir gleichsam Theilweise vorgelegt und beantwortet haben, ist diese:

Wie sind synthetische Sätze *a priori* möglich?

Der Sinn dieser Frage ist folgender: Wie kann der Mensch Urtheile fällen, welche den Dingen nothwendiger Weise Merkmale beilegen, und wie kann er beweisen, daß die Dinge diese Merkmale wirklich haben müssen?

Die Antwort ist folgende: Der Mensch kann allerdings den Dingen nothwendige Merkmale beilegen, und er kann daraus, daß diese Dinge für keinen einzigen Menschen als wirkliche Dinge da seyn würden beweisen, daß die Dinge deswegen, weil sie als wirkliche Dinge von den Menschen erkannt werden, die angegebenen Eigenschaften haben müssen.

Ich habe in dem vierten Briefe, in welchem ich Ihnen einen Grundriß des ganzen Systems der Philosophie vorlegte, einer Wissenschaft erwähnt, welche beweisen müßte, daß es dem Menschen überhaupt möglich wäre, etwas aus Grundsätzen zu wissen.

Man versteht unter Grundsatz einen Satz, der andere begründet, d. h. einen Satz aus welchem andere hergeleitet werden können, die deswegen wahr sind, weil sie aus jenem Satze hergeleitet sind. Es kann nun Grundsätze geben, welche nur das enthalten, was man erfahren hat, d. h. empirische Grundsätze. Diese enthalten also nichts von den nothwendigen Eigenschaften der Dinge, sondern nur von dem Verhältniß unter ihnen, welches nothwendig ist unter der Bedingung, daß die Dinge, von denen gesprochen wird, in einem Verhältniß vorgestellt werden sollen. Es kann aber auch reine, oder wenn man will, Grundsätze a priori geben, diese müssen als Sätze a priori den Dingen nothwendige Eigenschaften beilegen, und als Grundsätze allen den Sätzen, die aus ihnen folgen, ebenfalls den Charakter nothwendiger Sätze geben.

Die

Die Frage: giebt es Grundsätze? kann der Mensch etwas aus Grundsätzen wissen? giebt es gefolgerte Sätze welche richtig und zuläßig sind, es sey nun daß sie nur ein nothwendiges Verhältniß der Dinge, oder sogar nothwendige Eigenschaften der Dinge ausdrücken? Diese Frage, oder diese Fragen — denn sie sagen alle das nämliche — ist eben damit beantwortet, daß gezeigt wurde es gäbe synthetische Sätze sowohl *a priori* als *a posteriori*. Denn eben dadurch, daß gezeigt wurde, daß solche Sätze, und unter welcher Bedingung sie zuläßig sind, wurde auch bewiesen, daß die aus diesen Sätzen gefolgerten Sätze den Charakter ihrer Grundsätze erhalten, daß mithin jene Sätze, aus welchen gefolgert wird, nicht nur an sich richtige und zuläßige Sätze, sondern daß sie auch richtige Grundsätze sind. Denn daß ein Satz Grundsatz wird, d. h. daß er zur Basis für andere Sätze gemacht wird, daß verschlimmert seinen Charakter eben so wenig, als es ihn verbessert. Ist ein Satz unrichtig, so werde noch so viel aus ihm gefolgert, er wird immer ein unrichtiger Satz bleiben. Ist er aber ein richtiger und zuläßiger Satz, so bleibt er dies, wenn auch gar nichts aus ihm gefolgert würde.

Eben die Wissenschaft also, welche bewiesen hat daß es nicht nur synthetische Sätze a posteriori, sondern auch a priori giebt, welche richtig und zuläßig sind, hat auch dargethan, daß es Sätze giebt, aus welchen andere richtige und zuläßige Sätze gefolgert werden können, d. h. daß es richtige und zuläßige Grundsätze giebt. Sie haben daher, mein Freund, in dem Sie an meiner Hand das Gebiet des menschlichen Wissens durchwandert haben, sich in den Besitz einer vollständigen philosophischen Wissenschaft gesetzt, und die Grundlehren der Kritik

der reinen Vernunft aus der Quelle selbst geschöpft.

Ich habe mit Vorsatz den Nahmen dieser Wissenschaft nicht eher nennen wollen, als Sie in dem Besitz der Lehren derselben wären, damit nichts von dem, was über diese Wissenschaft seit zehn Jahren in Deutschland geurtheilt worden ist, Ihre Schritte unsicher machen möchte. Aber jetzt darf ich gestehen, daß nicht ich es bin, der Sie durch das gesammte Gebiet des menschlichen Wissens geführt hat, sondern daß Sie das Vergnügen und die Früchte dieser Wanderung lediglich unserm Kant zu danken haben; denn ich habe Sie bloß nach der Vorschrift dieses Mannes geleitet. Doch darf ich hinzusetzen, daß ich, ehe ich mich Ihnen zum Führer anbot, den Compaß des Königsbergischen Weltweisen geprüft und bewährt gefunden habe.

Die Grundlehren der Kritik der reinen Vernunft sind also in den letzten fünf Briefen enthalten, denn ich habe von der empirischen Psychologie Sie unmittelbar in das Gebiete der Kritik geführt. Was ich also in diesem Briefe noch anzumerken nöthig habe, sind theils Resultate aus den Grundlehren, die in der Kritik enthalten, und aus diesem Werke in meine Briefe gekommen sind, theils sind es Nachrichten von Entdeckung dieser wichtigen Wissenschaft, theils betrifft es das Verhältniß dieser Wissenschaft zu den andern Zweigen der Philosophie.

Das Werk, von welchem die Rede ist, hat von seinem Verfasser den Nahmen erhalten: Kritik der reinen Vernunft. Ich unterdrücke, indem ich den Titel dieses Werkes niederschreibe, den Ausbruch meines Erstaunens über die Größe des Geistes, welcher fähig war

die

die Idee eines solchen Werkes zu fassen, welcher Tiefsinn und Ausharrung genug besaß, dasselbe bis auf die kleinsten Theile zu vollenden. Ich unterdrücke die Empfindung von Hochachtung gegen das Verdienst, welches der Verfasser dieses Werks sich um das ganze menschliche Geschlecht erworben hat; aber das Dankgefühl kann ich nicht unterdrücken, das mich ergreift, so oft ich finde, wie wohlthätig mir dieses Werk für die Richtung meines Nachdenkens, wie wohlthätig es mir in den Angelegenheiten meines Herzens geworden ist. Ich will dem unsterblichen Verfasser dieses Werkes meinen Dank damit beweisen, daß ich tiefer in den Sinn desselben einzudringen suche, und daß ich Menschen von Ihrem Werthe, mein Freund, das Studium desselben erleichtere.

Sie wissen schon, daß jede menschliche Erkenntniß entweder unmittelbare oder mittelbare Erkenntniß ist. In die unmittelbare ist vielleicht noch von keinem Menschen Zweifel gesetzt worden, denn die Nachrichten von einigen griechischen Philosophen, denen man nachsagt, sie hätten nicht gewußt, ob sie das, was sie unmittelbar empfanden, für wahr halten sollten oder nicht, erlauben eine Auslegung, die jene Männer von dem Vorwurfe, die härteste Plattheit behauptet zu haben, freispricht.

Desto zahlreicher aber waren die Philosophen, welche die mittelbare Erkenntniß in Anspruch nahmen, und in die Richtigkeit und Zulässigkeit derselben Zweifel setzten. Sie griffen nicht das Folgern selbst an, sondern sie behaupteten, die Sätze aus denen man folgerte seyen falsch, seyen erschlichen, und hielten keine genaue

Unter-

Unterſuchung aus. Man nennt dieſe Philoſophen mit einem etwas unpaſſenden Nahmen Skeptiker. Denn Skeptiker heißt eigentlich ein Zweifler, ein Menſch der noch unſchlüßig iſt, ob er etwas behaupten oder leugnen ſoll. Das waren aber die Skeptiker nicht, denn dieſe behaupteten. Sie behaupteten nämlich, es gebe keine zuverläßige Sätze, aus welchen man folgern könnte, es gäbe keine Sätze, die den aus ihnen gefolgerten Urtheilen ſo viel Zuverläßigkeit ertheilen, daß man gewiß ſeyn könne, das aus ihnen richtig Gefolgerte ſey nothwendig und wahr, ſondern das höchſte, was man mit Grunde behaupten könne, ſey die Wahrſcheinlichkeit, daß etwas ſo erfolgen werde, wie wir es aus gewiſſen Sätzen herleiten zu können glauben. Es gäbe alſo — außer der Mathematik — kein Wiſſen ſondern nur ein Glauben und einen Meinen, keine Gewißheit, ſondern nur Wahrſcheinlichkeit, und derjenige ſey der gründliche Kopf, der dies erkenne.

Dieſe Sätze nebſt ihren Beweiſen und Folgerungen machen das Syſtem des Skepticismus aus, welches an einem Engländiſchen Philoſophen in den neueren Zeiten einen Vertheidiger gefunden hat, der von keinem Skeptiker der grichiſchen Schule an philoſophiſchem Talente übertroffen worden iſt. Bündiger als David Hume, einfacher in ſeinen Grundſätzen, fruchtbarer in ſeinen Folgerungen hatte kein Philoſoph vorher den Skepticismus aufgeſtellt; deutlicher und ſchöner hatte noch kein Skeptiker gezeigt, daß man nicht mit vollkommner Gewißheit beweiſen könnte, das Brod, was wir heute eſſen, und nahrhaft und geſund finden, werde auch übermorgen gerade ſo nahrhaft und geſund für uns ſeyn, als heute, ſondern man könne dies nur für wahrſcheinlich

lich ausgeben, nicht als ganz gewiß, als nothwendig, behaupten.

Glauben Sie denjenigen nie, mein Freund, welche unter dem Vorwand, es sey nichts so albern, was nicht irgend einmal ein Philosoph behauptet hätte, die Philosophen und die Tollhäusler in Eine Klasse setzen, und nicht erlauben wollen, daß man das System eines Philosophen mit Unpartheilichkeit prüfe. Es kömmt in der Philosophie, so wie bei allem Denken, nicht darauf an, was folgt, sondern nur ob es folgt, nur die Gründe des Philosophen müssen in Anspruch genommen und geprüft werden, nicht die Resultate. Der Mensch ist viel zu kurzsichtig, als daß er ein Resultat, welches ihm paradox, welches ihm abgeschmackt und schädlich scheint, sogleich als ein solches mit Grund verwerfen könnte. Folgt dies Resultat aus richtigen Grundsätzen, ist es wahr was behauptet wurde, und ist dies wahre Resultat der Lage eines einzelnen Menschen, oder der Verfassung einer ganzen Gesellschaft unvermeidlich nachtheilig, so ist diese Lage, diese Verfassung eine Sünde gegen die Natur, und verdient nicht Schonung sondern Zerstöhrung. Es ist aber gar viel auszumachen, ehe man von einem Satze mit Grunde sagen kann, er sey schädlich, und es hat unter den jetzt existirenden Verfassungen keine zu fürchten Ursache, ein Mann der ernstlich und bedachtsam nach Wahrheit forscht, werde eine Entdeckung machen, die ihr den unvermeidlichen Untergang ankündigt.

David Hume, der Liebe zur Wahrheit mit wenigen in dem Grade gemein hatte, als er sie besaß, bekam unter vielen Widersachern seiner Lehre, auch Männer, welche ihn verstehen, und seine Gründe prüfen

konn-

konnten. Keiner hat dies mit mehr Erfolg gethan, als Kant. Die Lehre des scharfsinnigen Skeptikers ist widerlegt, Hume ist besiegt, er ist aber auf eine Art besiegt, welche der Menschheit die Wohlthaten erweist, die David Hume ihr durch das Resultat seines Nachdenkens erzeigen wollte. Er wollte dem menschlichen Geiste die Gränzen seines Wissens zeigen, zog aber die Gränze zu eng. Doch eben dadurch bezeichnete er einen Irrweg, den derjenige, der dieselbe Absicht hatte, vermeiden konnte, und machte, daß dieser in einem Irrthum weniger fallen konnte.

Auch Kant gieng, und zwar, nach seiner eigenen Versicherung, durch Hume's Skepticismus aus dem Schlummer geweckt, darauf aus, die Gränze des menschlichen Wissens zu entdecken. Er fand, daß Hume sie viel zu eng gezogen habe, und erweiterte sie. Auf welche Art dies geschehen ist, und was für Resultate Kant geliefert hat ist Ihnen bekannt.

Die Resultate sind nebst ihren Gründen in der Kritik der reinen Vernunft niedergelegt Ein Werk welches schon in der Prüfung seines Nahmens seinen Inhalt verräth. Vernunft ist hier so viel als Denkkraft. Kritik der Vernunft würde also heißen, Untersuchung, ob wir durch Denkkraft richtige Urtheile erzeugen können? ob wir z. B. durch Denkkraft herausbringen können, das Brod, das heute unserm Körper so wohl bekömmt, müsse, wenn sich nur anders unser Gesundheitszustand nicht ändert, uns übermorgen, und überhaupt, in der Zukunft, eben so wohl bekommen, als heute. Hume hatte aus Gründen behauptet, wir könnten solche Urtheile nicht mit Gewißheit aussprechen oder mit andern Worten, die Denkkraft des Menschen könne

dies

dies nicht mit Gewißheit bestimmen, weil alle durch diese Kraft erzeugten Urtheile, aus keinen nothwendigen und unleugbar gewissen Sätzen hergeleitet wären. Der menschliche Geist ermangele solcher Sätze. Hume leugnete also, daß das Bewußtseyn der Nothwendigkeit, welche die Erfahrungssätze enthalten, gegründet wäre, und hielte dasselbe nur für erkünstelt, für erschlichen. Eine Kritik der Vernunft würde also gefunden und aus Gründen dargethan haben, daß das Bewußtseyn der Nothwendigkeit (Zuverläßigkeit) in den Erfahrungsurtheilen sehr wohl begründet sey, und daß die Erfahrungsurtheile eben deswegen mit vollkommnem Rechte die zukünftigen Fälle bestimmen, weil die Nothwendigkeit, die ihnen angehört, eine gegründete Nothwendigkeit ist.

Hierdurch wären nun die Erfahrungsurtheile gegen den Skepticismus gerettet gewesen. Allein die Erfahrungsurtheile waren nicht die einzigen, deren Gültigkeit David Hume in Anspruch nahm. Auch die Urtheile der Metaphysik, und überhaupt alle synthetischen Urtheile a priori — die Sätze der Mathematik ausgenommen — erklärte Hume, der ihnen beiwohnenden Nothwendigkeit ungeachtet, für grundlos, erschlichen und betrügerisch, indem er sie für gefolgerte Sätze ausgab, und bewies, daß die Urtheile, aus welchen sie gefolgert würden, selbst gar keinen Grund hätten.

Wer also die synthetischen Sätze a priori gegen den Skepticismus in Schutz nehmen wollte, müßte

auch zeigen, daß es Gründe gebe, aus welchen auch dieß mit Recht gefolgert werden könnten. Die Denkkraft kann, wenn ſie ſolche Sätze a priori aus ihren Gründen folgert, die reine Denkkraft heißen, ob ſie gleich immer dieſelbe bleibt, ſie mag empiriſche Sätze aus empiriſchen Gründen, oder reine Sätze aus reinen Gründen folgern. Da nun Denkkraft und Vernunft hier einerlei iſt, und es auch auf die Unterſuchung und Rechtfertigung der durch reine Vernunft gefolgerten Urtheile ankam, ſo konnte und mußte aus dieſer Rückſicht dieſe Unterſuchung Kritik der reinen Vernunft heißen. Dieſer Nahme war um ſo paſſender, da die Rechtfertigung der empiriſchen ſynthetiſchen Sätze und die Rechtfertigung der ſynthetiſchen Sätze a priori (der reinen ſynthetiſchen Sätze) nur Ein Geſchäfte ausmachte, wenn die Sache gehörig angefangen wurde.

Die Reſultate der Kritik ſind mannichfaltig, die Folgen derſelben unüberſehbar. Was in Bezug auf unſre gegenwärtige Frage nach der Gränze alles menſchlichen Wiſſens, in der Kritik behauptet wird, daß nämlich der Menſch richtige und gegründete Urtheile ſowohl a priori als a poſteriori fällen kann, daß er kein abſolutes Mißtrauen gegen die Sätze, welche er durch Denkkraft erhalten hat, zu haben braucht, das iſt ein Reſultat der Kritik. Die Gründe, aus welchen dieſes Reſultat folget, habe ich Ihnen auf eine Art, die mir zweckmäßig ſchien, vorgetragen. Ich wollte Ihnen mehr von der Kritik geben, als die bloßen Reſultate, und durfte Ihnen doch nicht alles geben, was in derſelben enthalten iſt, wenigſtens

mußte

mußte ich das, was ich gab, anders geben, als es in dem Buche enthalten ist, weil das Buch selbst, weniger für den Liebhaber der Philosophie, als für die eigentlichen Pfleger dieser Wissenschaft geschrieben ist, und leicht bewirken könnte, daß jene es unbenutzt aus der Hand legten, wenn sie vorher nicht wenigstens eine Vorstellung von der Absicht und dem Inhalte desselben haben. Nimmt man das Buch aber mit solcher Vorbereitung in die Hand, so wird der Inhalt Interesse, und das Studium desselben keine unüberwindlichen Schwierigkeiten haben.

Nur aus diesem Gesichtspunkte, mein Freund, bitte ich Sie, das zu beurtheilen, was ich Ihnen bisher von dem Inhalte der Kritik der reinen Vernunft mitgetheilt habe. Ich kenne Sie, ich kenne die Bedürfnisse Ihres Kopfes, ich sehe die Bedürfnisse Ihres Herzens voraus. Ich weiß, daß beides nur durch Studium der Kritik in Harmonie gebracht werden kann, wenn einst Ihr Wille, der Führung dunkler Gefühle überdrüßig, nur nach gedachten Grundsätzen zu handeln verlangen wird. Ich bitte Sie, ich ermahne Sie, nun dieses Werk zu studiren. So wie aber jetzt die Dinge stehen, muß ich durchaus darauf dringen, daß Sie dies Buch nur aus sich selbst studiren. Ueberlassen Sie sich keinem Commentare, keinem Schlüssel, keiner vorbereitenden Lektüre mehr, sondern nehmen sie das Buch selbst in die Hand. Schmids Wörterbuch kann Ihnen statt eines Index dienen, und die Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, in welchen Kant selbst bloß die Resultate seiner Untersuchungen mit-

theilt, und den Weg angiebt, den er genommen hat, werden Ihnen zur Erhohlung dienen, wenn sie von der Anstrengung der synthetischen Methode ermattet, auf dem gebahnteren Pfade der analytischen wandeln, auf welchen Sie den Gegenstand, zu dem Sie empor klimmen wollen, zwar in der Ferne, aber doch deutlich und von allen Seiten ansehen können.

Ich habe zweierlei Gründe, um deren willen ich Ihnen rathe, die Kritik selbst zu studiren, und keinen einzigen Commentar über dieselbe, während der erstern zwei Jahre dieses Studiums zu lesen. Die Kritik ist das Werk eines langen Selbstdenkens, das Produkt eines außerordentlichen Kopfes. Sie muß daher des Eigenthümlichen sehr viel haben, sie muß schwer zu verstehen seyn. In eben dem Verhältnisse, als der Sinn derselben schwer zu fassen ist, ist die Mißdeutung leichter, und ist es wahrscheinlich, daß ein Anderer den Sinn wirklich gemißdeutet habe. So sehr ich nun überzeugt bin, daß einige Commentatoren der Kritik den Sinn derselben richtig aufgefaßt haben, so gewiß weiß ich, daß der Leser, der die Commentare benutzen will, den Sinn der Kritik aus diesen nicht lernt, sondern diese erst dann benutzen kann, wenn er selbst durch Studium des Hauptwerkes den Sinn desselben getroffen hat.

Die zweite Ursache, um welcher willen ich Sie zu dem Studium der Kritik selbst auffodere, will ich Ihnen mit den Worten eines philosophischen Schriftstellers angeben, den ich gerne neben Kant nenne.

ne. *) Der vortrefliche Mann spricht von den Vortheilen, die das Studium der Selbstdenker gewährt, und bemerkt bei dem Einwurfe, daß man alles was sie entdeckt und gelehrt haben, ja auch in den Schriften und in den Auszügen ihrer Nachfolger finde, daß Eines nicht in diese Auszüge übergehe; „der spürende Geist der Erfinder nämlich, bleibt zurück," sagt Tetens. „Wer diesen kennen, etwas davon einziehen, oder die natürliche Anlage dazu verstärken „will, muß sie selbst studiren. Das Eigene in ihrer „Art die Sachen zu denken, zu verbinden, von dem „einen zum andern überzugehen, dasjenige eben, „was es oft schwer macht, sie zu verstehen, nöthiget „den, der ihnen nachdenket, zu mancherley Verstandesthätigkeiten, die er sonst nicht gebraucht hätte, „und zuweilen zu Anstrengungen, welche eben so „groß sind, als die Stärke, womit die Erfinder dachten. Daher entstehen Eindrücke auf die Kraft, wodurch sie dem Erfindungsgeiste ähnlich wird, und „die man vergebens bei den nachfolgenden Schriftstellern suchet, von denen das Erfundene nur bloß „geordnet ist. Es ist ohne Zweifel unnöthig, um „die mathematische Kenntniß zu erlangen, die man „aus Archimedes Schriften schöpfen kann, ihn selbst „zu lesen. Man hat alles das jetzo vollständiger und „leichter in den neuern Lehrbüchern. Aber ich verspreche dem, der den Archimedes durchdenkt, einen „Zuwachs an geometrischem Geiste, den ich ihm „nicht versprechen kann, wenn er die neuern analytischen Einkleidungen derselben Sätze durchrechnet. „Man studire Newtons principia, und dann die

*) Tetens philosoph. Versuche ꝛc. zweiter Band. S. 400. f.

„neuern analytischen Demonstrationen derselben, und „man wird den Unterschied fühlen.„

Es bleibt mir nun für den Schluß dieses Briefes noch übrig Ihnen das Verhältniß der Kritik zu dem Zwecke der Philosophie und zu den einzelnen philosophischen Wissenschaften anzugeben.

Die Kritik selbst ist eine Wissenschaft, denn sie ist ein Inbegriff gefolgerter Sätze. Die Philosophie hat zur Absicht — aus Grundsätzen, das heißt also in gefolgerten Sätzen anzugeben, welches das höchste Gut des Menschen ist, und welches die Mittel sind, dasselbe zu erhalten. Soll diese Aufgabe vollständig aufgelöst werden, so muß vor allem die Frage beantwortet werden, ob es Grundsätze giebt? d. h. ob es Sätze giebt die richtig sind, und eben deswegen auch den aus ihnen erfolgenden Sätzen den Charakter der Richtigkeit ertheilen?.

Sie sehen, mein Freund, daß die Kritik der Vernunft diese Frage beantwortet, und zwar bejahet. Es giebt Grundsätze, sagt die Kritik, es giebt Sätze, deren Richtigkeit und Anwendbarkeit der Skeptiker nur dann leugnen kann, wenn er selbst aus irrigen Grundsätzen folgert. Die Kritik läßt es aber nicht bei dieser gründlich erwiesenen Behauptung allein bewenden, sondern sie giebt auch an, was für

Sätze

Sätze begründete und gültige Sätze sind, und wie weit sich die Gültigkeit derselben erstrecke.

1) Erfahrungssätze gelten, wie sich leicht denken läßt, bloß von den Dingen, an denen man beobachtet hat. Darum daß ich gewiß weiß, die Sonne habe Hitze genug, Wachs zu schmelzen, weiß ich unmittelbar weiter nichts als dies; mittelbar aber weiß ich, daß die Sonne überhaupt eine Kraft zu erwärmen, zu erhitzen hat. Ich kann daher aus dieser Erfahrung auch nicht mit Grunde schließen, daß die Sonne Blei schmelzen werde, denn Blei erfodert mehr Hitze um in Fluß zu gerathen, und ich weiß vor angestelltem Versuche noch nicht, ob die Sonne diesen Grad von Hitze bewirken kann.

2) Alle synthetische Sätze a priori enthalten zwar eine gegründete Nothwendigkeit, allein alles, was sie aussagen gilt nur von den Dingen, welche bestimmt sind von dem Menschen erkannt zu werden, und die Eigenschaften, welche jene Urtheile den Dingen beilegen, kommen den von Menschen erkannten und erkennbaren Dingen nur um deswillen zu, weil sie ohne dieselben nicht von uns als existirende Dinge erkannt werden könnten. Diese Einschränkung ist gegründet; nur wenn wir sie nicht übergehen, können wir Wahrheit sagen. Sie ist aber auch wichtig, und hier ist der Ort diese Wichtigkeit zu zeigen.

Gilt nämlich das, was wir den erkennbaren Dingen nothwendiger Weise beilegen, überhaupt von den Dingen, so giebt es keinen Gott, keine Unsterblichkeit der Seele, keine Freiheit des Willens. Wä-

ren wir gezwungen, allen Dingen, und also auch denen, die nicht Gegenstände unsrer Anschauung werden können, die Eigenschaften beizulegen, welche wir den Dingen, die für uns als erkennbar existiren sollen, beilegen können und beilegen müssen, so müßten wir z. B. von unsrer Seele behaupten, sie sey dem Gesetze der Veränderung, des Entstehens und Vergehens unterworfen. Denn sie würde von der Art, wie alles außer uns Vorhandene existirt, keine Ausnahme machen können. Kurz alles was die reine Physik von den Körpern, und die Metaphysik von den existirenden Dingen überhaupt beweist, das würde nothwendiger Weise auf die Seele angewendet werden müssen.

Es ist daher durch diese Behutsamkeit im Behaupten, außerdem daß sie an sich schon Pflicht ist, sehr viel gewonnen. Unsre Seele kömmt nie als Gegenstand irgend einer Anschauung vor, wie ich Ihnen zu einer andern Zeit umständlicher zu zeigen hoffe, man hat daher nicht den geringsten Grund, und ist noch weniger gezwungen, ihr die Eigenschaften beizulegen, welche den Dingen nothwendig zukommen, die irgend einmal von uns als vorhandene Dinge erkannt werden sollen. Im Gegentheil sind wir durch die evidentesten Gründe berechtiget, die Uebertragung von allem, was nur von erkennbaren Dingen gilt, auf die Seele und auf jedes von uns nie erkannte Ding, als ungegründet abzuweisen. Wer dieses thun wollte, würde eben hierdurch seinen Charakter als denkender Kopf verleugnen, denn ein Denker kennt nichts höheres, als Gründe, und hat als Denker keine

andere

andere Pflicht, als gründlich zu seyn, d. h. nichts zu folgern, wovon er nicht angeben kann, daß es nothwendig folge. Wie könnte aber, um bei diesem Beispiele zu bleiben, daraus, daß die Dinge, die wir als wirkliche Dinge erkennen sollen, gewisse Merkmale haben müssen, folgen, daß auch Dinge die wir nie als wirkliche Dinge erkennen sollen und erkennen können, diese Merkmale haben müssen. Man müßte ja dies beweisen, woher wollte man aber beweisen? Denn es fällt die ganze Bedingung weg, die uns berechtiget, den Dingen gewisse Merkmale nothwendiger Weise beizulegen. Wenn ich krank geworden bin, bloß deswegen weil ich zu viel gegessen habe, wie kann ich beweisen, daß ich ohne diese Bedingung auch würde krank geworden seyn?

Es kömmt daher der Seele des Menschen, es kömmt der Gottheit nicht ein einziges von allen den Merkmalen zu, die wir den Dingen, unter der Bedingung, daß sie von uns als vorhandene Dinge erkannt werden sollen, nothwendiger Weise beilegen. Denn weder die Gottheit noch die Seele des Menschen geben unsrer Sinnlichkeit ein Mannichfaltiges, ein Reale, das durch Spontaneität unsres Erkenntnißvermögens in den Begriff von Einheit verbunden, und dadurch uns zugeeignet würde.

Von Ihnen, mein Freund, befürchte ich auch in der That weniger, daß sie Merkmale, welche den Dingen nur Bedingungsweise als nothwendige Eigenschaften beigelegt werden dürfen, auch ohne

dieſe Bedingung beilegen würden, als daß Sie mich fragten, woher wir denn wüßten, daß ein Gott exiſtirt, daß die Seele des Menſchen ein wirkliches Ding iſt, da weder das eine noch das andere je vor unſre Anſchauung kommen kann, und käme es für dieſelbe, daß es alsdann keine Gottheit keine menſchliche Seele mehr ſeyn würde? Sie können dieſe Frage mit ſo viel größerem Rechte thun, da ich ſelbſt einem Ding die Wirklichkeit nur dann beilege, wenn es der Sinnlichkeit ein Mannichfaltiges giebt.

Laſſen Sie mich ehrlich ſeyn, mein Freund. Ich bin eben ſo weit entfernt eine Einſicht zu heucheln, die ich nicht habe, als ich entfernt bin, Mißtrauen in etwas zu ſetzen, was ich als Wahrheit erkenne. — Der angegebene Begriff von Wirklichkeit eines Dinges iſt richtig, davon bin ich völlig überzeugt. Weder die Gottheit aber, noch die Seele des Menſchen iſt in dieſer Bedeutung des Wortes: wirklich, ein wirkliches Weſen. Ich werde daher nie verſuchen das Daſeyn Gottes, das Daſeyn einer Seele auf die Art zu beweiſen, wie ich das Daſeyn einer Anziehungskraft in den Weltkörpern, oder das Daſeyn eines fünften Welttheiles erweiſen würde. Ich werde alſo die Wirklichkeit dieſer beiden Dinge überhaupt nie erweiſen. Ich behaupte aber, daß eben deswegen, weil die Gottheit und die Seele des Menſchen nie Gegenſtände einer Anſchauung ſind, wir ihnen gar nichts beilegen, wir von ihnen gar nichts beweiſen können. Wir wiſſen, mit Einem Worte, nichts von ihnen. Wie wollten wir uns daher unterfangen auch nur

ein einziges Urtheil über sie zu fällen? Behaupten daß diese Dinge gar nicht existiren, keine vorhandenen Dinge sind, weil sie uns nie erscheinen, das wäre gerade so unerlaubt und ungründlich, als wenn man behaupten wollte, es gäbe über die Nebesterne hinaus keine Sterne weiter, weil wir keine mehr sehen. Wir haben keinen Grund die Sphäre unseres Wissens für die Bedingung der Existenz der Dinge auszugeben. Daraus, daß uns ein Ding nicht erscheint, folgt nur, daß wir von dem Dinge nichts sagen können.

Ich lasse also die Untersuchung über das Daseyn einer Gottheit, über das Wesen der Seele für jetzt dahin gestellt. Im vollen Bewußtseyn daß ich keinen Grund habe, auch nur das geringste hierüber auszumachen, beobachte ich eine Regel, die ich aber auch jedem Menschen ohne Unterschied zur Befolgung vorlege, hierüber auch nicht ein einziges Wort zu verlieren. Was man decisiv sagen wollte, ist ohne Grund gesagt, ist für den Denker nichts gesagt. Aber die Hoffnung kann ich Ihnen geben, mein Freund, daß im Verlauf unsrer Reflexionen über den Menschen sich etwas finden wird, was uns nicht nur berechtiget eine Gottheit als vorhanden anzunehmen, sondern auch die Befugniß ertheilt, sie mit allen den Eigenschaften auszustatten, welche sie als Schöpferin der Natur und als Regentin der Welt haben muß; daß wir Gründe finden werden, von der Seele des Menschen, so gewiß es ist, daß wir sie nie als Gegenstand erkennen, und ihre Natur nie erforschen können, zu sagen, sie sey unsterblich, und der menschliche Wille sey frei. — Erst dann hof-

se ich Ihnen ganz zu zeigen, wie wichtig es war, nichts weiter zu behaupten, als was bewiesen werden konnte, und nicht unnöthiger Weise alles mögliche Vorhandene den Gesetzen, obgleich den wohlgegründeten Gesetzen der Natur zu unterwerfen.

Auch die Aufgabe, um welcher willen ich diese ganze Untersuchung vorgenommen habe, liegt ihrer Auflösung nach, jenseits der Gränzen der Sinnenwelt. Auf dem ganzen Gebiete möglicher und wirklicher Erfahrung finde ich die Bedingung nicht, unter welcher sich zwei so auffallende Thatsachen —, das Begehren des Guten als eines unbegreiflichen Dinges und das Begehren des Vergnügens, welches zu verschaffen kein menschliches Vermögen hinreichend ist, begreifen und in Harmonie bringen ließen. Ich bleibe Ihnen daher mein Versprechen noch einige Zeit schuldig. Aber, was ich vorhin erinnerte, das wiederhohle ich auch hier, es läßt sich hierüber weder aus theoretischen Sätzen a priori noch a posteriori nicht das geringste ausmachen. Die Angelegenheiten des Menschen liegen wenigstens zum Theil jenseits der Gränzen der Sinnenwelt, denn sein Selbst ist kein Gegenstand der Anschauung, und man weiß also gar nichts von diesem. Gesetzt aber irgend ein Factum, das wir in der Natur des Menschen als wirklich und nothwendig erkennen, sey von der Art, daß es uns die zuverläßige Versicherung von dem Bürgerrecht des Menschen in einer andern Welt gäbe, deren Beschaffenheit dem, was wir wissen, nicht schlechterdings widerspricht, so würden wir Grund und Entschuldigung, unter gewissen Bedingungen sogar Rechtfertigung haben, wenn wir dieser Anzeige

nach,

nachgiengen, und, zwar nicht unter der Versicherung, daß die Resultate, die wir zurückbringen die Evidenz mathematischer oder metaphysischer Wahrheit hätten, aber doch mit der vollkommnen Beruhigung, nichts widersinniges zu sagen, etwas über die Angelegenheiten der Menschheit festsetzen können, was den Gegenbeweisen der Physiker und Metaphysiker nicht ausgesetzt wäre, weil es nicht Anspruch macht unter die Sätze ihrer Wissenschaften aufgenommen zu werden, und was von Menschen überhaupt nicht widerlegt werden könnte, weil jeder Mensch entweder innerhalb dem Gebiete des menschlichen Wissens verharrend, die Gültigkeit seiner Sätze über die Gränze des Wissens hinaus nicht ausdehnen kann, oder auf eben der Spur, die wir verfolgten, seine ahnenden Blicke über das, was ihm von dem Menschen zu wissen unmöglich ist, hinüberführte, und also durch gleiches Bedürfniß getrieben, wie wir, auch Resultate finden würde, die von den unsrigen nicht abweichen.

Erwarten Sie von einer nicht fernen Zukunft, mein Freund, ob das, was ich Ihnen so eben gesagt habe, etwas mehr als frommer Wunsch seyn wird, oder ob wir schlechterdings gehalten sind, auch nicht einmal einen Blick aus der Sinnenwelt hinaus zu thun. Erwarten Sie, nur hüten Sie sich, eher abzusprechen, als der Versuch, Wahrheiten zu entdecken, die eine ganz eigene Quelle von Glaubwürdigkeit haben, gemacht worden ist. Erst dann verwerfen Sie ihn, wenn er ihnen mißfällt.

Was das Verhältniß der Kritik der reinen Vernunft zu den philosophischen Wissenschaften betrifft,

so bemerke ich noch, daß sie selbst zwar eine philosophische Wissenschaft heißt, daß sie aber diesen Nahmen sehr wohlfeil verdient. Sie leistet der Philosophie unmittelbar weiter nichts, als daß sie darthut, es gebe Grundsätze, es könne also einen Inbegriff von gefolgerten, richtigen Erkenntnissen geben. Sie hält den Skepticismus vom Gebiete der Philosophie ab. Mittelbar leistet sie der Philosophie aber dadurch Dienste, daß sie die Metaphysik begründet, denn diese Wissenschaft hat ebenfalls von mehreren Seiten Einfluß auf die Philosophie, oder auf die eigentlich philosophischen Wissenschaften. Da ich aber von dem Verhältniß der Metaphysik zur Philosophie noch mehr zu sprechen habe, als ich hier sagen könnte, so werden Sie den mittelbaren Einfluß der Kritik auf die mit Ausschließung so genannten philosophischen Wissenschaften alsdann näher erkennen. Für jetzt habe ich, wie ich glaube, von dem Charakter der Kritik genug gesagt, um dieser Wissenschaft in Ihnen einen Liebhaber, einen Verehrer, und einen Befolger ihrer Lehren zuzuführen.

Ende des ersten Bandes.